IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

IZPP 2/2011, 5. Ausgabe, Themenschwerpunkt „Liebe und Hass“

Erscheinungsdatum 15. Dezember 2011

Inhaltsverzeichnis

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Editorial zum Themenschwerpunkt „Liebe und Hass"

Wir freuen uns, Ihnen heute die aktuelle Ausgabe der IZPP mit dem Themenschwerpunkt „Liebe und Hass" vorstellen zu dürfen.

Das ausgewählte Thema hat uns selber während der Vorbereitungsarbeiten nachhaltig beschäftigt. Bereits im Call for Papers hatten wir die Frage aufgeworfen, ob Liebe und Hass als polar gegensätzliche Begriffe aufzufassen sind: Ist Liebe wirklich das Gegenteil von Hass und umgekehrt? Heute würden wir auf die Frage anders eingehen.

Zwar scheint die Gegensätzlichkeit der Begriffe in alltäglichen Kontexten gängig. Aber es liegt vielleicht an der Bedeutungsbreite der Begriffe, dass sich diese Polarität bei genauerer Anschau nicht immer aufrecht erhalten lässt.

Wir begegnen im Leben oft Phänomenen, die wir als Gegensätze wahrnehmen. Hell und Dunkel etwa könnte so ein Begriffspaar sein. Bei genauerer Untersuchung finden wir aber immer nur „mehr oder weniger" Licht: Dunkelheit ist die Abwesenheit von Licht. Könnte uns dieser Vergleich etwas über die Liebe sagen, oder den Hass?

Vielleicht ja, aber nicht genug. Ein anderes Gegensatzpaar ist Hoch und Tief. Im Lateinischen wird für beide Phänomene ein Wort verwendet: Altus. Wussten die Römer, dass Hoch und Tief das gleiche Phänomen darstellt, nur aus unterschiedlichen Perspektiven: Dass der Berg eben nur so hoch sein kann, wie er tief ist, nämlich mehr oder weniger?

Vielleicht liegt das Missverständnis allerdings nicht in den Begriffen „Liebe und Hass" begründet, sondern im Begriff des „Gegensatzes". Stellen wir diesen in einen scheinbar völlig anderen Kontext, so werden wir in unseren alltäglichen Begrifflichkeiten stutzig: Was ist der Gegensatz zu einem Baum? Wohl am ehesten *kein* Baum.

Ist das Gegenteil von Liebe das Fehlen derselben: *keine* Liebe?

Vielleicht gibt es gar nicht so viele Gegensätze in unserer Welt, wie wir meinen. Vielleicht ist „Liebe und Hass" also kein polares Paar, sondern das Fehlen von Liebe die Voraussetzung für Hass. Aber ist der Hass alles, was eine nachlassende oder fehlende Liebe hinterlässt?

Der Autor des Gedichtes in dieser Ausgabe der IZPP berichtete, ihm habe sein Schreiben dabei geholfen, dass aus Wut nicht Hass wurde. Offenbar könnte also auch Wut eine Reaktion auf das Gefühl des Verlusts oder des Nachlassens einer Liebe sein. Vielleicht ist das Fehlen von Liebe Grundlage für noch viel mehr an Gefühlen: Wie fühlt sich eine vergangene Liebe von damals heute an? In welchem Verhältnis stehen Trauer, Wehmut oder Sehnsucht zur Liebe?

Vielleicht aber ist es noch anders um Liebe und Hass bestellt, als hier angedeutet. Es ist wohl die Größe der Worte, die uns Schwierigkeiten macht. Und es ist die Größe dessen, was sie beschreiben wollen: Die Begriffe versuchen etwas auszudrücken, was für eine Beschreibung zu groß ist. Und doch stellen sie etwas dar, was wir erleben können. Im Ringen um einen passenden Begriff für das, was wir erleben, erfahren wir von der Größe dessen, was wir erleben, ohne diese Größe ganz zu erfassen – oder gerade *weil* wir sie nicht ganz erfassen. Allen Beiträgen der vorliegenden Ausgabe zum Trotz bleiben doch unsere *Erlebnisse* der „Liebe“ begrifflich nie ganz erreicht.

Das Gewahrwerden von Unfassbarkeit: Dass wir die Grenzen der Liebe begrifflich und wissenschaftlich nicht erfassen können, klingt romantischer, als es vielleicht einer Fachzeitschrift angemessen erscheint. Fassen wir aber den Begriff Romantik genau in diesem Sinne auf: Der Anblick eines Sonnenuntergangs wird romantisch, wenn wir voraussetzen, dass wir ihn nie ganz erfassen können; dass er mit der Darstellung noch so vieler physikalischer Voraussetzungen stets nur unvollständig beschrieben ist; dass es in diesem Anblick stets etwas gibt, was über uns und unsere Erkenntnis hinausgeht und allenfalls spürbar ist: Ist solche Romantik unvernünftig, unwissenschaftlich?

Und so die Liebe: Ist es unvernünftig, von ihr als unfassbarem Erleben zu sprechen? Oder ist die Ahnung von dieser Unfassbarkeit nicht Voraussetzung dafür, das Hintergründige – wie auch immer – erkunden zu wollen? Also letztlich auch Voraussetzung für eine leidenschaftliche Forschung und Wissenschaft?

Für die Herausgeber bleibt es Herausforderung, diese „geistigen“ Zugänge zur Welt den empirischen zur Seite zu stellen – im Glauben, dass gerade die „romantische“ Auffassung von einer grundsätzlichen Unfassbarkeit der Welt eine Voraussetzung bleibt für ein begeistertes Forschen.

Am Beispiel der Liebe wiederum könnten wir erkennen, dass dieses Forschen oft genug in einem selber beginnt – was in der Zusammenstellung der verschiedenen Beiträge einschließlich Kunst und Lyrik deutlich werden sollte.

Michael Cöllen, **Ulla Holm** und **Udo Röser** erkennen in der „Psychodynamik der Unfriedlichen“ den Ausgangspunkt für die psychologische Begründung einer Streitkultur, die auf Dialog und nicht auf Durchsetzung aufbaut. Nicht zuletzt lassen sich hier zur Weiterführung dieses psychologischen Ansatzes die Theorien von Jürgen Habermas und Axel Honneth heranziehen. Dabei zeigt sich, dass Intimität und intimer Dialog Schlüsselbegriffe zur Formulierung eines „Lernmodell Liebe“ (Cöllen) sind, das einerseits die psychische Funktionalität von Streit betont und andererseits die Konfliktlogik paardynamischer Verflechtungen als Anstoß für ein sinnbezogenes dyadisches Lernen voneinander hervorhebt.

Im Gegensatz zur ‚Liebe‘ stellt ‚Hass‘ in der Pädagogik eher ein ‚Unthema‘ dar, wie insbesondere die Tradition der Reformpädagogik zeigt, die die ‚Liebe‘ zum Kinde tendenziell absolut setzt. In diesem Zusammenhang gilt es für **Detlef Gaus und Elmar Drieschner** zunächst einmal einen metatheoretischen, kritischen Standpunkt anzunehmen, der auf der hier vorgestellten These beruht, dass Liebe und Hass als zwei Schalen einer Waage vorzustellen seien. Gerade, weil ‚Hass‘ als Abwehr, als verdrängte Aggression, als reaktiver Hass in einem positiv überhöhten Liebes-Deutungsmuster nicht thematisiert werden darf, wird er sich umso mehr manifestieren. Diese Manifestation äußert sich für D. Gaus und E. Dieschner über den Umweg einer Institutionenkritik an stetigen Formen der Erziehung.

Für **Hendrik Holm** steht die Liebe in engem Bezug zur Freiheit, allerdings nicht zu einer moralischen Freiheit im Sinne Kants, sondern zu einer existenziellen Freiheit, die die Kunst zu gewähren vermag. In der Kunst kann der Liebende eine Sprache finden, die nicht nur seine Liebe, sondern auch die mit ihr einhergehende Einsamkeit ausdrückt und ihm damit etwas von der Schwere des melancholischen Existenzdrucks des Liebenden. Dies ist keine bloße Leistung der Distanz, sondern hier zeigt sich vielmehr, wie H. Holm im weiterdenkenden Anschluss an Schelling, Nietzsche und Heidegger herausstellt, dass Kunst und Liebe philosophisch untrennbar miteinander verbunden sind – vielleicht eine gute Basis, von der aus der künstlerische Beitrag von **Don Ebko** oder auch das anonyme Gedicht als lyrischer Beitrag zum Thema verstanden werden können.

Mit George Bataille geht auch die Philosophin **Claudia Simone Dorchain** davon aus, dass Emily Brontë mit ihrem Roman *Sturmhöhe* eine Strahlkraft entfaltete, die Nachfolgergenerationen faszinierte. Doch haben wir es für C. S. Dorchain bei dieser „mit dem Todbar-Sadistischen des Heiligen vermischten Erotik“ keineswegs mit einer Zäsur inmitten einer vorgängig vielleicht nur naiv-beschaulichen Liebesliteratur zu tun. Die Originalität des philosophischen Konzepts der *Sturmhöhe* liegt für Dorchain vielmehr in der irritierenden Darstellung der Gewalt in all ihren Formen, die eine Dimension des Mythisch-Unwägbaren erreicht. Dabei geht es nicht in erster Linie um die so genannte „dunkle Seite der Liebe“ (Bataille) oder um die Problematisierung möglichen Sadismus (Nussbaum), sondern diese Seite wird vielmehr zur Illustration des Bösen und somit eines metaphysischen Systems verwendet – als eine Umkehrung der christlich-platonischen Auffassung von Liebe als Erkenntnishilfe. Dabei geht es C. S. Dorchain in ihrem Beitrag insbesondere darum, das *Wie* und das *Warum* dieser Umkehrung zu verdeutlichen.

In einem soziologischen Beitrag von **Benjamin Hintz** haben wir es aus der Perspektive der Systemtheorie Niklas Luhmanns bei Liebe weniger mit einem Gefühl als vielmehr mit einer Gefühlsdeutung zu tun, die auf Kommunikation beruht und uns allererst wissen lässt, was als Liebe zu interpretieren ist und was nicht. Die gängige Interpretation von Liebe als Gefühl gibt dennoch einen Hinweis auf die Besonderheit von *passionierter* Intimität. Liebe motiviert, die Festlegungen anderer zu akzeptieren, doch überredet sie nicht in erster Linie zu bestimmten Handlungen, sondern zu einem sowohl unbestimmten wie ins Einzelne gehenden nicht wahrheitsfähigen Erleben. Für die einzelnen Subsysteme der Gesellschaft ist der Mensch nur als Rollenträger relevant. In der Liebe aber wird er als ganzer Mensch akzeptiert. Hier, und nur hier, ist alles Erlebte auch für den Geliebten relevant.

Igor Nowikow stellt in seinem Beitrag die Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Hass zur Freiheit des Menschen. Galten zumindest in der philosophischen Tradition Kants – von wenigen Ausnahmen wie etwa Max Scheler u.a. abgesehen – Gefühle aus philosophischer Perspektive eher als vernachlässigbar, so ist der christlichen Tradition eine solche Unterscheidung weitgehend unbekannt, da Liebe, Hass und Freiheit aufeinander bezogen werden. Um die Tiefe und existenzielle Bedeutung dieses triadischen Bezugs zu verdeutlichen, bezieht I. Nowikow die Geschichtenphilosophie von Wilhelm Schapp und das Denken von Augustinus und Dostojewski in seine Überlegungen mit ein. Dabei zeigt sich, dass der abendländisch-christliche Bezug von Liebe, Hass und Freiheit des Menschen in die wissenschaftliche Diskussion mit eingebracht werden muss, will man die Frage nach Liebe und Hass in der Moderne allererst angemessen stellen.

Wir freuen uns, dass wir zu diesem Thema auch einen sehr lesenswerten Essay zugesendet bekommen haben: **Hinderk Emrich** zeigt uns, dass ein psychologisch-philosophischer Zugang zur Liebe nicht nur auf der verbalen Ebene, sondern auch in einer künstlerisch-filmischen Inszenierung möglich ist. So erscheinen in diesem

Aufsatz Philosophie, tiefenpsychologische Deutung und künstlerischer Umgang mit dem Thema als Verbündete im Sinne fruchtbarer gegenseitiger Ergänzung, um diesem großen Begriff möglichst nahe zu kommen. Das Verständnis des Autors von Liebe als einer „besonderen Lebensform innerhalb der Nähe-Distanz-Regulation“ führt den Begriff der Berührung ein und versucht, diesem eine angemessene Bedeutung zuzuschreiben. Leider ist es in einer frei zugänglichen Online-Zeitschrift aus urheberrechtlichen Gründen nicht möglich, die Filmszenen als bewegte Bilder darzustellen. Als Herausgeber sehen wir in Emrichs Beitrag aber eine Aufforderung oder Empfehlung, die angesprochenen Filme unter diesem Aspekt (noch einmal) anzusehen, um so nicht nur unsere Gedanken, sondern im wahrsten Sinne unseren *Blick* auf die Liebe zu lenken.

In **Martin Wedigs** Beitrag wird einleitend ein umfassender Bezug auf die antike Mythologie genommen, der ungeachtet der eigentlichen Intention des Autors daran erinnert, dass die Gottheiten der alten Griechen mitnichten von ausschließlicher Güte oder endloser Macht waren, sondern vielmehr hoch symbolische Verdichtungen menschlicher Sehnsüchte, Ängste, Ideale und Beziehungsmuster darstellen. Der Übergang von der antiken Götterwelt auf die antiken Philosophen gelingt dem Autor nahtlos, um schließlich die antike Welt ganz zu verlassen und ihr unser Heute entgegen zu stellen. Gerade diesen Kontrast, den großen zeitlichen Abstand zwischen den historischen Grundlegungen der eigenen Kultur und der heutigen Welt, scheint der Autor nutzen zu wollen, um über die rein gedankliche Erkenntnis hinaus nun auch emotional spürbar werden zu lassen: „An die Stelle der Spielgruppe ist die Gruppe der Spieler getreten. Liebe wird nicht gelernt, sondern programmiert. Die Feinde sind monströs und Hass ist eine spielimmanente Emotion geworden.“ Sein Beitrag mündet so nach manchem scheinbar sachlichen Wort in einem sehr berührenden Ausgang, dessen Nachhall beim Leser einiges (bewusst?) offenlassen dürfte.

Die IZPP hat zwar regelmäßige Themenschwerpunkte, als Herausgeber freuen wir uns aber auch ausdrücklich über die Zusendung von Manuskripten zu anderen Themen, die sich mit der inhaltlichen Grundausrichtung der IZPP vereinbaren lassen. So sandte uns **Sigbert Gebert** eine Originalarbeit hinsichtlich der „Grenzen des Verstehens“ zu, die sich der Bedeutung der Sprachphilosophie in Psychologie und Psychiatrie widmet. Er geht dabei auch auf konkrete psychiatrisch beschriebene Zustände ein und zeigt, dass auch die neuere Philosophie plausible Ansätze anbietet, um gesundes und krankes Erleben und Verhalten zu verstehen – und doch Schwierigkeiten mit biologisch verursachten psychischen Problemen hat. Gebert kommt zu dem Schluss, dass die Philosophie bei ihrem Fragen jedoch stets auf das Rätsel des sich aus dem Nichts entfaltenden Seins stößt – und damit auch auf die Frage, ob sich das Leben lohnt. Im Gegensatz zu einer auch *gesellschaftlich* verantwortlichen Psychiatrie kann die Philosophie hier die *individuelle* Freiheit, jede Entscheidung, auch die für den Tod, anerkennen. Die Philosophie ist in diesem Kontext für die Psychologie in letzter Instanz keine Verbündete.

Wir wünschen Ihnen, dass Sie die Lektüre der unterschiedlichen Aspekte und Positionen auch dieses Mal als Herausforderung genießen können, vielleicht gerade in Anbetracht eines unmittelbar bevorstehenden „Festes der Liebe“.

Mit den besten Wünschen zu den bevorstehenden Feiertagen

Bad Schwalbach und Mainz im Dezember 2011
Udo Röser (Gastherausgeber), Wolfgang Eirund und Joachim Heil

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Gedanken zur Entwicklung einer Streitkultur – Ideas for a Culture of Constructive Debates

Michael Cöllen, Ulla Holm, Udo Röser

Zusammenfassung

Die „seelische Krankheit Friedlosigkeit“ (C. F. v. Weizsäcker) ist der Ausgangspunkt für die psychologische Begründung einer Streitkultur, die auf Dialog und nicht auf Durchsetzung aufbaut. Intimität und intimer Dialog sind Schlüsselbegriffe zur Formulierung eines „Lernmodell Liebe“ (Cöllen), das einerseits die psychische Funktionalität von Streit betont und andererseits die Konfliktlogik paardynamischer Verflechtungen als Anstoß für ein sinnbezogenes dyadisches Lernen voneinander hervorhebt.

Schlüsselwörter

Streitkultur, Friedlosigkeit, Lernmodell Liebe, Paartherapie, Paarsynthese, Intimität, Intimer Dialog, Konfliktlogik, Streitregeln

Abstract

C. F. v. Weizsäcker’s notion of a „mental illness of peacelessness“ is the starting point for a psychological theory of a „culture of constructive debates“ based on dialogue as well as resonance instead of enforcement. Intimacy and intimate dialogue are keywords for formulating a “paradigm of love” (M. Cöllen). On the one hand this emphasises the psychological functionality of disagreements and on the other hand it highlights the logic of conflicts in relationships as an impulse for meaningful dyadic learning.

Keywords

Culture of constructive debates, peacelessness, the paradigm of love, couple therapy, paarsynthese, intimacy, intimate dialogue, logic of conflicts, rules for constructive debates

1 Einleitung

Es ist die Psychodynamik der Unfriedlichen, weil an sich selbst Zweifelnden, die zu Streit und Krieg führt, im Kleinen wie im Großen**.** Carl-Friedrich von Weizsäcker beschrieb den Kern dieser Dynamik mit der „seelischen Krankheit Friedlosigkeit“ (v. Weizsäcker, zit. n. Richter 2008). Die daraus resultierende Streitpraxis mutet steinzeitlich an. Wir leben immer noch in einer kindlich-animistischen Kultur, die das Böse einfach nach außen projiziert und den selbstkritischen Dialog kaum kennt.

Die Bedeutung eines psychologischen Zuganges zur Kennzeichnung dieser seelischen Krankheit Unfriedlichkeit mit der sich daraus ableitenden Notwendigkeit der Entwicklung einer Streitkultur, die auf Liebe und Leidenschaft basiert, ergibt sich aus dem Blick auf aktuelle soziologische und sozialphilosophische Analysen. Streit lohnt sich nicht, da in der ökonomischen Durchdringung alles Lebendigen die gestaltende und verändernde Kraft des Eros abhanden gekommen zu sein scheint.

2 Soziologische Perspektiven: Eva Illouz und Aldo Haesler

Der soziologische Blick auf die Phänomene von Liebe und Leidenschaft ist bilanzierend nüchtern. Die israelische Soziologin Eva Illouz (2011) untersucht seit Jahren die Auswirkungen der modernen Ökonomie auf unsere Gefühle. Die an kapitalistischen Grundregeln orientierte Konsumkultur führt zu einer alle gesellschaftlichen und persönlichen Bereiche durchdringenden Bemächtigung mit dem Ergebnis, dass Ökonomie und Gefühle nicht mehr zu trennen sind. Liebe tut weh. Illouz verweist auf die Koinzidenz leidvollen Erfahrens gescheiterter Liebesentwürfe mit den die moderne Gesellschaft kennzeichnenden wirtschaftlichen Turbulenzen. In Zeiten, in denen das kapitalistische Heilsversprechen sich in dramatischen Auflösungserscheinungen zeigt, hat dies Auswirkungen auf die zeitgenössischen romantischen und sexuellen Beziehungen. Die Gefühle zwischen Männern und Frauen entfalten sich auf sexuellen Feldern, in denen das Prinzip der Konkurrenz dominiert. Leitwährung sei die sexuelle Attraktion (Mayer 2011). Liebe lässt sich so, nach Illouz, als Investmentmanagement beschreiben. Trennung wird einkalkuliert, der Liebesmarkt bietet neue Möglichkeiten. Partnerschaft wird zur Austauschware, Streit lohnt sich nicht, da eine neue Partnerschaft neue Attraktionen verspricht.

Noch aussichtsloser beschreibt der Schweizer Soziologe Aldo Haesler das moderne Liebessehnen. Er spricht von einer Soziozenose, einer dramatischen Verringerung der sozialen Artenvielfalt und der menschlichen Beziehungen. Die Ursache dafür sieht er in der Macht des Geldes. „Geld ist das Einzige, was uns noch zusammenhält und was unsere Erwartungen nicht enttäuscht“ (Haesler, 2011). Diese Erwartungshaltung überträgt Haesler auf jegliche soziale Beziehungen und damit auch auf Liebesbeziehungen. Wir schwelgen in einem künstlichen Glück und sehen und erkennen nicht, dass die Macht des Geldes mit seiner kapitalistischen Zirkulation auf einer „Win-Win-Situation“ beruhe und das Fundament jeder Beziehung geworden sei. Die Intimsphäre des Geldes bestimmt die um die Liebe ringende Intimsphäre des Paares.

Diese beispielhaft ausgewählten soziologischen Analysen betrachten und beschreiben die Phänomene sozialen Handelns unter der Prämisse ökonomischer Normen und leiten daraus ab, dass die motivationalen Beweggründe jeglichen Tuns sich darin auflösen. Es dominiert der homo oeconomicus. Der auf Selbstentfaltung und kreativ-erfüllender Lebensgestaltung ausgerichteten Kraft des Eros wird keine Chance mehr eingeräumt. Was folgt ist eine auch auf Liebesbeziehungen übertragene und ökonomischen Gesetzmäßigkeiten folgende Bereicherung oder Verarmung menschlichen Strebens. Der Mensch wird in seinem Liebesbemühen auf sich selbst zurückgeworfen, arrangiert sich in seinem „Sosein“ oder weicht irgendwann resigniert und erschöpft vor dem in der Liebe schlummernden Sehnen nach Erfüllung und Glück zurück. Ansatzpunkte für eine konkrete fühl- und benennbare Bestimmung von Unfriedlichkeit lassen sich in diesen ökonomisch dominierten Gesellschaftsanalysen nicht verorten. Der Markt mit seinen Gesetzmäßigkeiten dominiert global. Das Individuum, das Paar, Familien und Gemeinden verschwinden in diesem unsichtbar Großen, bleiben und sind vernachlässigbare Randerscheinungen. Streit wozu? Und vor allem, für was?

3 Die Sozialphilosophie der Frankfurter Schule: Jürgen Habermas und Axel Honneth

Um die Sozialphilosophen der Frankfurter Schule ist es ruhig geworden. Die sozialphilosophischen und gesellschaftskritischen Analysen von Habermas und Honneth basieren auf einem Axiom, das die Formulierung einer psychologisch begründeten Streitkultur erleichtert. Habermas misst in seinen theoretischen Ausführungen den Phänomenen der Liebe keine nachhaltig veränderungsrelevante Gestaltungskraft zu. Allerdings basieren seine diskurstheoretischen Gedanken auf der Prämisse intersubjektiver Verständigung. Damit ist das Postulat nach der Anerkennung des jeweils Anderen, des Diskurspartners, in seiner Einzigartigkeit und Gleich-

wertigkeit benannt. Und dies ist wesentliches und handlungsleitendes Prinzip für eine auf Verständigung und damit auch Veränderung ausgerichtete Dialogkultur. Der jeweils Andere, gleich welcher Rasse und welchen Geschlechts, ist ein Anderer auf Augenhöhe. Er ist in den Diskurs gleichwertig einbezogen. Einseitige Durchsetzung ist so nicht möglich. Mit Blick auf eine zu entwickelnde Streitkultur müssten somit intersubjektive Wirkfaktoren benannt werden, die dazu beitragen im Streit den Anderen in seiner Einzigartigkeit und Gleichwertigkeit anzuerkennen. Ein solcher Wirkfaktor wäre die Berücksichtigung einer Resonanzenergie – die aber nicht mit Liebe in einer Paarbeziehung gleichzusetzen ist.

In seinem Hauptwerk *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) führt Jürgen Habermas aus, welche überschießende Macht die Funktionssysteme moderner Gesellschaften entwickeln. Auch hier dominieren die kapitalistischen Zwänge des Marktes mit ihren komplexen Systemen, greifen in die „Lebenswelt“ der Bürger ein und dringen in die „Poren“ gewachsener Lebensformen. Die ökonomische und bürokratische Rationalität lässt das Zusammenleben verkümmern. Allerdings formuliert Habermas einen Gegenentwurf. Dieser gründet auf den Prinzipien der Aufklärung, auf einer kommunikativen Vernunft, die in einem „herrschaftsfreien Diskurs“ mündet. Da die kapitalistisch bestimmten Funktionssysteme moderner Gesellschaften zu einer die Lebenswelt durchdringenden Entfremdung kommunikativ handelnder Subjekte führt, zu einer „verzerrten Kommunikation“, bedarf es einer kommunikativen Vernunft als Gegenentwurf, der diese Entfremdung aufhebt, kritisch durchdringt und in einer idealen Sprechsituation aufhebt.

Dieser Entwurf wird von vielen Kritikern als bloße Fiktion gesehen oder als Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion. „Vernunft soll das Pensum der Religion übernehmen, Versöhnung und Transzendenz sollen in Argumentationen übersetzt werden. ... Die Autorität des Heiligen wird durch die Autorität des Konsenses umbesetzt“ (Bolz, 2009). Aber, immerhin vermittelt Habermas einen auf dem Dialog basierenden intersubjektiven Ansatz, der auf die „faktische Kraft des Kontrafaktischen“ baut, auf die Möglichkeit, das Unterstellte eben damit auch hervorzubringen. „Autonomie, wirkliche Verständigung, Diskursivität, ja selbst die Mündigkeit des Bürgers entstehen quasi performativ. Damit bekommt das Habermas’sche Unternehmen auch eine „pädagogische Seite“ (Charim, 2009)

Während Charim eine pädagogische Affinität in der Habermas’schen Diskurstheorie erahnt, lässt sich mit den aktuellen philosophischen und gesellschaftskritischen Analysen von Axel Honneth (2003) tatsächlich eine Brücke zu einer Psychologie schlagen, die den Streit und die Phänomene der Liebe in den Blick nimmt. Honneth orientiert seine gesellschaftstheoretisch begründete Gegenwartsdiagnose an den realen Erfahrungen von Ungerechtigkeit, die sich in sozialen Kämpfen und revolutionären Bewegungen zeigen. Honneth schärft den Blick auf diese Erfahrungen von Ungerechtigkeit und lenkt die Aufmerksamkeit auf soziale Phänomene von Kränkung, Beleidigung und Erniedrigung. „Er erkennt in der subjektiven Erfahrung der Missachtung das unbefriedigte Bedürfnis nach Anerkennung und im Protest der Erniedrigten und Beleidigten jene asymmetrische Beziehung, worin eine Seite der anderen die geschuldete Anerkennung vorenthält. Gesellschaftskritik entzündet sich an Verhältnissen systematisch versagter Anerkennung, die die menschliche Würde verletzen“ (Habermas, 2009). Im Rekurs auf den jungen Hegel (Jenenser Schriften) definiert Honneth Liebe und Fürsorge als Beziehungen, die es den Beteiligten ermöglichen, sich im „Sein beim Anderen“ selber wiederzufinden. Die gegenseitige Anerkennung wird so zu einem sozialen und gesellschaftsanalytischem Schlüsselbegriff. Die Beziehungsmuster der persönlichen Liebe sind als das Ergebnis einer kooperativen Beziehung zu denken, in der die liebende Anerkennung auf einer fürsorgenden Identifizierung mit dem geliebten Objekt basiert.

4 Liebe als Lernmodell – Zur Begründung einer Streitkultur

Die Entwicklung und Verständigung über eine Streitkultur ist ein ernstes, drängendes Problem und heute mehr denn je ein benötigtes Instrumentarium von privater und politischer Dimension: Es gibt heute mehr zerrüttete Paarbeziehungen als je zuvor – und es gibt in unserer Zeit mehr Kriege als je zuvor. Die hier wirkende Dynamik gilt im Kleinen wie im Großen, – für das Paar, die Familie, die Gesellschaft, Parteien und deren Politik.

Blicken wir zurück auf die Wurzeln unserer christlich-abendländischen Kultur so hat das Problem der Streitkultur schon im biblischen Mythos des Paradieses mit Adam und Eva begonnen. Der Konflikt konnte nicht ausgetragen werden. Das Paradies ging verloren. Diese Altlast übertrug sich auf die Kinder. Kain erschlug in der Folge den Abel. Die dieser Konfliktlogik zugrundeliegende Durchsetzungsenergie ist bis heute dominierendes Leitbild kriegerischer und partnerschaftlicher Auseinandersetzung.

Die Fähigkeit zu Lieben und zu Streiten ist eng miteinander verwoben. Sich streiten und versöhnen zu können ist ein Reifezeugnis der Liebe. Der Hass mit seiner intentionalen Kraft der Destruktion, der Zerstörung und Unfriedlichkeit besetzt den anderen Pol. Die Aufgabe einer Psychologie (und auch Philosophie) der Liebe besteht somit darin, Regeln und Gesetzmäßigkeiten für eine Streitkultur und ebenso zwingend notwendig eine Kultur des Verzeihens (Cöllen, 2009) aufzuzeigen, die den Anderen in seiner Einzigartigkeit und Unvollkommenheit anerkennt und eine Auseinandersetzung fördert, die auf Resonanz und nicht auf Durchsetzung basiert. Dies wäre eine Streitkultur, die einen Entwicklungsweg aufzeigt, einen Weg der von beiden Partnern gemeinsam gegangen werden kann und generationenübergreifend auch auf die Gestaltung des familiären, sozialen und gesellschaftlichen Umfeldes Einfluss nimmt.

Die hier vorgestellten Überlegungen zu einer Streitkultur werden psychologisch begründet und basieren auf einem Verständnis von Liebe als Lernmodell (Cöllen, 1997), das im Verfahren der Paarsynthese seine therapeutische Anwendung findet. Folgende Grundannahmen stützen dieses Modell:

1. Das Paar und nicht der Mensch bildet die Grundform jeder humanen Existenz: Identität wird in der Intimität, Individuation durch Bindung gewonnen, Menschwerdung vollzieht sich in der Partnerschaft – der Mensch ist a priori ein Beziehungswesen.
2. Liebe als eigene Seinsform ist ganzheitlich und verwirklicht sich durch Intimität, die menschliche Existenz, Sinnfindung, Lust und Austausch umfasst.
3. Liebe und Intimität sind notwendig privates und öffentliches Gut, unerlässlich zur Heilung von Mensch und Gesellschaft.

Kern dieses Modells ist die Formulierung einer dyadischen Anthropologie, die der Erkenntnis Rechnung trägt, dass jeglicher menschliche Entwicklungs- und Wachstumsprozess neben seiner biologisch-genetischen Struktur umfassend intersubjektiv verankert ist. Liebe mit ihren beziehungsgestaltenden Prozessen ist eine spezifische Art von Intersubjektivität, die nirgendwo ihresgleichen findet und auch nicht unter den allgemeinen Begriff von Intersubjektivität zu subsumieren ist. Psychische Reifungsprozesse sind überwiegend dyadische Prozesse und nur so in ihrer Prozesshaftigkeit und Dynamik zu verstehen. Dies steht gegen einen naturwissenschaftlich gewendeten Anthropozentrismus und reiht sich in die Tradition von philosophisch, soziologisch und psychologisch begründeten Beziehungstheorien, die den jeweils Anderen mitdenken und als wesenhaft mitverantwortlich für menschliche Selbst-, Paar- und Weltgestaltung sehen. Der Andere in der Paarbeziehung ist nicht ein beliebig Anderer, sondern jeweils ein Liebender mit seinen besonderen Implikationen.

Das Paar und damit eine Psychologie des Paares rückt in den Mittelpunkt, da sich die Gesetzmäßigkeiten der Liebe mit ihren innerseelischen, paardynamischen und umweltbedingten Kräftepotentialen im Paar miteinander verknüpfen und hier in ihrer Wechselwirkung ihre wirksamste Verdichtung finden. Dies gilt sowohl für die Wirkmächtigkeit gestalterisch fördernder und heilender Kräfte als auch für die Gewalt sich entladender destruktiver und zerstörerischer Prozesse.

Ein Schlüsselbegriff dieses paardynamischen Geschehens ist das Verständnis von Intimität. Entfaltung, Vertiefung und Erfüllung von Liebe basieren auf der Dynamik des wechselseitigen Austausches geistiger, körperlicher und seelischer Qualitäten. Intimität wird somit als das Umsetzen von Liebe in reales Handeln im Austausch von Körper, Geist und Seele definiert. Mit dieser Definition wird gleichzeitig die entwicklungspsychologische Dimension des Verständnisses von Intimität angesprochen. In welchem Maße ein Paar diesen intimen Dialog gestalten kann, hängt von der Fähigkeit jedes Einzelnen ab, sich mit den beschriebenen Qualitäten dem jeweils anderen zu öffnen und sich damit in den Austausch zu bringen. Streit, Unversöhnlichkeit und Friedlosigkeit als dominierende Kennzeichen konfliktorientierten paardynamischen Geschehens verweisen in der Regel auf biografisch manifestierte Störungen und Kränkungen, die in der aktuellen Konfliktdynamik mit dem Partner ihren Austragungsort finden. Und noch eine weitere Dimension ist dem Schlüsselbegriff von Intimität implizit. Die hier wirkenden sich wechselseitig durchdringenden paardynamischen Prozesse verweisen auf den Sinn dieses Geschehens. Liebe wird zu einem Lernmodell, dessen Sinn sich aus den paardynamischen Verstrickungen erfassen und erklären lässt. Im Prinzip geht es um ein Lernen voneinander und miteinander. „Denn Sinn scheint nur in Zusammenhängen auf“ (Petzold, 1993). Dabei wird Sinn nicht nur rational, sondern im eigentlichen Sinn des Wortes als sinnlich verstanden. Werden Sinne verletzt, kommt es zu Sinnlosigkeit, Sinnzerstörung und Sinnverlust, damit auch zur Orientierungslosigkeit.

Das psychologische Erfassen einer im Kern auf das Verständnis von Intimität gründenden Streitkultur umfasst demnach drei Dimensionen:

- Eine biografisch orientierte Dimension, die die Konfliktdynamik des Paares auf entwicklungsgeschichtlich erlebte subjektive Kränkungsmuster und deren daraus resultierende paarbezogene Bewältigungsstrategien bezieht
- Eine dialogisch orientierte Dimension, die die anthropologische und psychologische Notwendigkeit des Streits betont und davon ausgehend Streitregeln für den intimen Dialog formuliert
- Eine spirituelle Dimension, die Streit im Kontext eines sinnhaften Verstehens und Erkennens einordnet, das Lernen voneinander und miteinander umfasst und das die Möglichkeit zur Versöhnung und Wiedergutmachung einschließt.

5 Die narzisstische Dynamik erlebter Kränkungen

Streit ist not-wendig und erfüllt wichtige psychologische Funktionen. Streit dient der Selbstentfaltung, der Positionsbestimmung, der Veränderung und der Sinnfindung. Im Kern geht es um das Ringen menschlicher Potenzialentfaltung. Die Liebe besitzt dieses Potenzial. Die im Miteinander der Liebenden energetisch freigesetzten Kräfte zeigen und äußern sich in einem polaren Spannungsfeld, zwischen inspirierender Kreativität und vernichtender Destruktivität. Dessen Gesetzmäßigkeit und Wirkprinzip gilt es zu kennen, zu verstehen und gemeinsam davon zu lernen.

Die langjährige therapeutische Arbeit mit Paaren zeigt, dass die Phänomene des Narzissmus wesentlich die Streit- und Konfliktdynamik der Paare bestimmen. Narzissmus wird hier nicht als klinisches Syndrom verstanden, sondern in einem ursprünglichen Sinne als ein Streben nach Liebe, als Antrieb zu lieben und geliebt zu werden, nach Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung. Entwicklungspsychologisch ist damit die sich manifestierende Selbstliebe gemeint, die von der erlebten Liebes-Zufuhr der primären Bezugspersonen bestimmt wird. Die aktuellen Forschungsergebnisse der auf John Bowlby gründenden Bindungstheorie (Brisch 2009) zeigen, dass das sich in Partnerschaften aktualisierte Bindungsverhalten Erwachsener auf frühkindlichen Bindungserfahrungen und deren Verarbeitung basiert. Ein wesentlicher Prädiktor für eine gesunde psychische Entwicklung wird in einem sicheren Bindungsverhalten der Mutter gegenüber dem Säugling und Kleinkind festgestellt. Dieses zeigt sich zum einen in einer Feinfühligkeit, die man auch als Resonanz beschreiben könnte, gegenüber den Bedürfnissen des Säuglings und Kleinkindes als auch in der Unterstützung des Explorationsbedürfnisses von Säuglingen und Kindern. Damit wird in der kindlichen Entwicklung ein Selbst(wert) erleben gefördert, das die polaren Kräfte einer Beziehungs- und Bindungsfähigkeit als auch der Fähigkeit zur Autonomie berücksichtigt. Beides sind wichtige psychische Faktoren für ein stabiles Selbsterleben. So lässt sich verstehen, dass die Liebesfähigkeit der Eltern die Entwicklung von Selbst- und Partnerliebe wesentlich mitbestimmt. Verletzte Liebe wandelt sich in seelisches Defizit, hinterlässt Kränkungen und Verwundungen. Je früher im Leben diese Wunden geschlagen werden, umso gravierender die Folgewirkungen.

In der Paartherapie zeigen sich die Folgen und Auswirkungen dieser narzisstischen Kränkungen. In der Intimbeziehung des Paares werden die alten narzisstischen Verwundungen virulent und bestimmen die Paarpsychodynamik. Verletzungen erlebter frühkindlicher Selbstliebe werden in die Partnerliebe übertragen. Streit dient erst einmal dazu, die eigenen seelischen Mängel zu verdecken. Stattdessen werden sie dem Partner angelastet. So beginnt eine sich endlos drehende Streitspirale von Klagen und Gegenanklagen verbunden mit Eskalationskaskaden, die häufig in Zusammenbruch, Resignation und Trennung enden. Narzisstisch gekränkte Menschen werden zu den in der Liebe doppelt Betrogenen: als Kind in der Liebe zu den Eltern, als Erwachsene in der Partnerliebe. Der Weg aus dem die Streitdynamik bestimmenden Gefühlschaos gelingt, wenn der Blick im Miteinander des Paares auf die Spuren des biografischen Gewordenseins gerichtet wird. Es geht um die Aufdeckung und Aufarbeitung der Abwehr- und Widerstandsmechanismen der Partner (Cöllen, 2005), um die Erfahrung und Erkenntnis narzisstischer Bewältigungsstrategien und deren konkret erlebbarer Ausführungen in der Partnerschaft, das Verstehen tiefenpsychologisch wirksamer Mechanismen wie Problemtransfer und identifikatorischer Konfliktübernahme (ebd.) und die Aufdeckung des Sinns dieses Streitverhaltens. Mit dem Sinn erschließt sich das Ziel des Streitens. Wenn dieses gelingt, wird der Partner zum Begleiter im Streit, zum Entwicklungshelfer für Selbstverwirklichung und Paargestaltung.

6 Streitregeln für den intimen Dialog

Jede Kultur zeichnet sich durch gemeinsame Übereinkünfte aus, an der sich ihre Mitglieder orientieren. Für eine Streitkultur sind ebensolche Regeln not-wendig, um die Not der streitenden Partner zu wenden. Dabei fällt auf, dass alle Arten von Wettkampf und beziehungsregelnder Auseinandersetzung klaren Absprachen folgen, mit zwei Ausnahmen: Kriege und Partnerstreit. Die Folgen führen häufig zu blinder Zerstörung. Gute Paare halten sich deshalb trotz Streit an Mindestabsprachen. Aus der Erfahrung unserer Paartherapie haben sich folgende Regeln (Cöllen/Jung 2002) bewährt, die sich in drei Gruppen einteilen lassen:

Zur Vorbeugung von Streit

- **Vorarbeit**: Beginne, in Friedenszeiten zu streiten. Leidest Du am Partner, sage es, so lange Ihr gut miteinander seid. In der Krise kann er oft nicht mehr zuhören.
- **Vorbeugung**: Fange immer bei Dir selbst an. Biete dem Partner immer wieder Deine Fehler zur Besprechung an. Übe das auch mit Freunden und Kindern.
- **Enttarnung**: Untersuche die Streitmuster Deiner Eltern und gestehe Deinem Partner, was Du selbst davon übernommen hast. Sieh, was Du ihm damit antust.
- **Lob**: Zum Ausgleich für 1x Kritik braucht es 5x Lob. Zitiere auch im Streit, was Du an seiner oder ihrer Kritik über Dich für gut und richtig hältst.
- **Rollentausch**: Jeweils für 15 Minuten ganz in die Haut, in die Sprache und Rolle des Partners zu gehen und seine Argumente zu übernehmen, stiftet Verstehen.

Im Streitgeschehen und in der Krise

- **Dialog**: Streit ist im intimen Dialog der Liebenden die andere Seite der gleichen Münze. Bleibe deshalb während des ganzen Streites im Kontakt mit dem Partner.
- **Ziel**: Streite nie sinnlos, sondern für positive Veränderung (Bach, 1976). Nenne im Streit immer wieder Dein Ziel.
- **Würde**: Wahre das Gesicht Deines Partners, damit er Deines wahren kann.
- **Energie**: Aggression, Konfrontation und Wut sind wichtige Kraftquellen für Selbstwert, Sicherheit und Lust. Kämpfe mit Mut und ohne Tabu.
- **Objektverschiebung**: Streite nicht um Kleinigkeiten und nicht vom Hundersten ins Tausendste. Bleibe beim Hauptthema.
- **Deeskalation**: Halte Dich an Regeln, streite maximal eine Stunde; fraktioniere das Streitthema; brich nach der zweiten Wiederholung ab; triff eine neue Streitvereinbarung.

Zur Nachbehandlung von Streit und zur Versöhnung

- **Umdeutung:** Besprich mit Deinem Partner, wie Du seine „Fehler“ auch positiv deuten und als notwendiges Entwicklungspotential für Dich nutzen kannst.
- **Verzeihung:** Nur wer verzeiht und um Verzeihung bittet, ist wirklich liebesfähig.
- **Trotz:** Lerne Deinen Trotz zu überwinden und den ersten Versöhnungsschritt zu gehen. Trotz war im Kindesalter überlebenswichtig, für Liebende ist er tödlich.

Resigniere nie!

Literaturverzeichnis

Bach, George (1976), Streiten verbindet, Diederichs Düsseldorf.
Bolz, Norbert (2009), Das Paradies des Diskurses, taz, 18.09.2009, Schwerpunkt 04.
Brisch, Karl Heinz (2009), Bindungsstörungen – Von der Bindungstheorie zur Therapie, Klett-Cotta Stuttgart.
Charim, Isolde (2009), Die Trümmerfrau der deutschen Philosophie, taz, 18.09.2009, Schwerpunkt 03.
Cöllen, Michael (1997), Paartherapie und Paarsynthese – Lernmodell Liebe, Springer Wien/New York.
Cöllen, Michael; Jung, Mathias (2002), Liebe in Zeiten der Unverbindlichkeit – Eros und Ethos, Kreuz Stuttgart, Zürich.
Cöllen, Michael (2005), Liebe deinen Partner wie dich selbst – Wege für Paare aus narzisstischen Krisen, Gütersloher Verlagshaus.

Cöllen, Michael (2009), Das Verzeihen in der Liebe, Kreuz Freiburg
Habermas, Jürgen (1981), Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (2009), Arbeit, Liebe, Anerkennung. Die Zeit, 16.07.2009, 50.
Haesler, Aldo (2011), Das letzte Tabu. Ruchlose Gedanken aus der Intimsphäre des Geldes. Huber Frauenfeld.
Honneth, Axel (2003), Kampf um Anerkennung, Suhrkamp Frankfurt.
Illouz, Eva (2011), Warum Liebe weh tut. Suhrkamp Berlin.
Mayer, Susanne (2011), Liebe und solche Sachen. Zeit Literatur, Oktober 2011, 76.
Petzold, Hilarion (1993), Integrative Therapie, Bände I – III, Junfermann Paderborn.
Richter, Horst-Eberhard (2008), Kultur des Friedens, Urania Berlin.

Zu den Autoren

Michael Cöllen, Dipl. Psychologe, PP, Lehrtherapeut für Paarsynthese und Gestalttherapie, Leitung der Weiterbildung Paartherapie/Paarsynthese,
Kontakt: info@michaelcoellen.de

Paartherapeutische Praxisgemeinschaft in Hamburg mit

Ulla Holm, Dipl. Pädagogin, HP, KJP, Lehrtherapeutin für Paarsynthese und Gestalttherapie, Leitung der Weiterbildung Paartherapie/Paarsynthese
Kontakt: info@ullaholm.de

Udo Röser M.A., Diplom-Sozialpädagoge (FH), KJP, Lehrtherapeut für Gestalttherapie und Paarsynthese, Fachlicher Gesamtleiter einer Klinik für Suchtkranke
Kontakt: ubroeser@aol.com

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Wenn Kindesliebe zum Schulhass wird. Oder: Teachers leave them kids alone!
Hypothesen über Hintergründe und Zusammenhänge eines kulturkritischen Topos

Detlef Gaus und Elmar Drieschner

Zusammenfassung
‚Hass‘ ist ein Unthema der Pädagogik, während insbesondere in der Tradition der Reformpädagogik die ‚Liebe‘ zum Kinde tendenziell absolut gesetzt wird. Im vorliegenden Text wird die These vorgestellt, dass Liebe und Hass als zwei Schalen einer Waage vorzustellen sind. Wird die Waagschale ‚Liebe‘ mit immer mehr Gewicht belegt, wird auch die Waagschale ‚Hass‘ immer mehr beschwert. Gerade, weil ‚Hass‘ als Abwehr, als verdrängte Aggression, als reaktiver Hass in einem positiv überhöhten Liebes-Deutungsmuster nicht thematisiert werden darf, wird er sich umso mehr manifestieren. Diese Manifestation äußert sich über den Umweg einer Institutionenkritik an stetigen Formen der Erziehung.

Schlüsselwörter
Liebe, Hass, Charisma, Messianismus, Kindheitsmythos, Schulkritik

Abstract
When to love children means to hate schools. To ‚hate‘ seems not worth being discussed in education. On the other hand there are lots of discussions about how essential ‚love‘ is, especially in traditions und movements for the reform of education. In this article a new thesis is developed: love and hatred in education are two parts belonging together in the way of the two parts of a pair of scales. If the focus is set on love hatred will become more relevant also. If any kind of aggression must not be discussed and reflected it will become manifest in something else: a criticism of any kind of institutionalized education.

Keywords
Love, hate, charism, messianism, critique of school

1 Einleitung

Mit Liebe und Hass in der Pädagogik verhält es sich wie mit Norman Bates und seiner Mutter in Alfred Hitchcocks ‚Psycho‘.

Der eine stets nette und hilfsbereite Hüter jenes Motels namens Erziehung, welches den Lebensreisenden Schutz und Ruhe verspricht, wird seit zweieinhalbtausend Jahren wieder und wieder diskutiert, theoretisiert und methodisiert. So geht es, um nur eine kleine Andeutung über den Umfang der Thematisierung zu machen, seit Platon um Liebe als Ziel von Erziehung, um Liebe als Mittel von Erziehung (vgl. z.B. Gaus/Uhle 2009), um Liebe als erotisches Begeistertsein in reformpädagogischen Bünden (vgl. z.B. Gaus 2011b), um Liebe als Charakterzug eines bestimmten Lehrertypus bei Georg Kerschensteiner, um ‚fordernde Liebe‘ zur kulturell gesetzten Ordnung bei Eduard Spranger (vgl. Gaus 2007), um Liebe als mütterliche und auch väterliche Sor-

ge bei Johann Heinrich Pestalozzi, um Liebe als ‚Bezug‘ bei Herman Nohl (vgl. Drieschner 2011a) und um Liebe als ‚Umfassung‘ bei Martin Buber (vgl. z.B. Uhle/Gaus 2002), kurz: um Liebe in allen denkbaren und vorstellbaren Kasuistiken, Konstrukten und Kontexten. Was allen Thematisierungen gemein ist, ist die *Hochschätzung und Betonung* der Wichtigkeit, Relevanz und positiven Relation von Liebe und Pädagogik.

Im Keller des Theoriegebäudes aber sitzt versteckt die andere Seite, jeder ahnt, dass sie von dort aus ihre Unheilskraft entfalten muss, niemand aber will sie wirklich sehen. Es gibt in der Pädagogik *keine explizite Thematisierun*g von Hass. Dabei, so der psychoanalytische Pädagoge Siegfried Bernfeld, wäre es eigentlich sehr viel vernünftiger, über Hass als über Liebe in der Pädagogik nachzudenken. Denn weshalb eigentlich sollte ein Erzieher ein Kind lieben?! „Der Erwachsene sonst liebt keineswegs Kinder … Sie stören, machen Lärm und Schmutz, schwatzen Unsinn, belästigen ihn in unerdenklicher Weise“ (Bernfeld 1925/1976, S. 135). Das Skandalon der ‚Natalität‘, wie Hannah Arendt es benannt hat, diese Tatsache der ewigen Wiederkehr kleiner Monstren, welche alle Errungenschaften der Zivilisation aufs Neue zunichtemachen, wäre dieses alleine nicht Anlass genug, Kinder zu hassen? Ist es nicht ganz schlicht so, wie der Schweizer Psychoanalytiker und Volksschullehrer Hans Zulliger einst provozierte: „ … wir erziehen sie um sie nicht totschlagen zu müssen“ (Zulliger 1960, S. 250)?! Ist das nicht wirklich des pädagogischen Pudels Kern?!

Außerhalb der pädagogischen Welt ist ja mit W.C. Fields bekannt, dass Menschen, die Kinder und Hunde hassen, nicht völlig schlecht sein können – was freilich in Bezug auf Hunde in Zweifel zu ziehen wäre. Innerhalb der pädagogischen Szenen jedoch war Bernfeld einer der ganz wenigen, welche die *konstitutive Bedeutung* auch von Hass überhaupt auszusprechen sich getraut haben. Innerhalb der Pädagogik als Wissenschaft hat sich dementsprechend, wenn überhaupt, auch nur eine psychoanalytisch ausgerichtete Pädagogik mit dem Thema beschäftigt. Auch diese Beschäftigung aber erscheint dem Außenstehenden schon merkwürdig zurückgenommen. Bedeutung erhielt das Thema insbesondere in der sogenannten ‚Verwahrlostenpädagogik‘ der Fürsorgeerziehung, also einer Vorform der Sozialpädagogik mit devianten Jugendlichen. Bei Sigmund Freud selber wurde Hass bekanntermaßen als Ausdruck sehr ursprünglicher narzisstischer Kränkungen durch Ablehnungserfahrungen von Seiten der Außenwelt gedacht, welche nun ihrerseits als Ablehnung, ja, als destruktive Energie der Zerstörungsabsicht an die Außenwelt zurückgespiegelt werden. Dementsprechend war die neue Erkenntnis einer psychoanalytisch inspirierten Fürsorgeerziehung der 1920er Jahre, dass Fürsorger, mehr noch, etwa in der Rezeption bei Nohl, dass alle berufsmäßigen Pädagogen generell für ‚Übertragungen‘ zur Verfügung stehen müssen, in denen Kinder und Jugendliche ihre Hassgefühle sozial akzeptabel abzuarbeiten lernen (vgl. Fröhlich 1997, S. 45ff.).

Die Verschiebung ist nun insofern interessant, als die Frage nach dem *Hassenswerten am Kinde* zielte. Solche Perspektiven reagieren aber mit Antworten auf das *Hassen im Kinde*. Einzig Bernfeld selber näherte sich auch dem Hass des Erziehers selber, nach seiner These arbeite der Erzieher „unter dem Wiederholungszwang, wenigstens unter den Einwirkungen des eigenen Ödipuskomplexes. Dies Kind vor ihm ist er selbst als Kind“ (Bernfeld 1925/1976, S. 140). Ansonsten aber herrscht in der Pädagogik als Wissenschaft, in der Pädagogik als Zunft Schweigen im Walde. Der Hass des Pädagogen scheint ein so ungeheuerliches Thema zu sein, so unaussprechlich, so unvorstellbar, dass über ihn nachgerade nur geschwiegen werden kann. Ein Kind zu lieben wird gerade in pädagogischen Reformmilieus zu allen Zeiten als unbedingte Aufforderung an Eros und Ethos, an Storge und Sorge, an Philia und Philibuster des Lehrers, des Erziehers, des Sozialpädagogen gesetzt. Hass hingegen lässt die sonst so beredten Menschenfreunde verstummen.

Das *Ungesagte* aber ist nicht dadurch schon erledigt, dass es beschwiegen wird. Es bricht sich Bahn, wo und wie niemand es vermutet. Uns geht es darum, Formen und Anlässe solchen Ausbrechens zu notieren. Dabei erheben wir nicht den Anspruch, fertige Antworten, gesicherte Ergebnisse zur Verfügung zu stellen. Wir verstehen unseren Beitrag nicht als wissenschaftliche Abhandlung, sondern als tastenden Versuch, über Analogieschlüsse und Synästhesierungen Hypothesen zu entwickeln, die so erstmals publiziert werden. Diesem Trachten liegen *vier zentrale Thesen* zugrunde.

1. Der Zusammenhang von ‚Liebe‘ und ‚Hass‘ in der Selbstreflexion der Pädagogik ist im Bild einer *Waage* vorzustellen. Es ist nicht möglich, die Waagschale der Liebe zu beschweren, ohne dass nicht auch die Seite des Hasses an Gewicht zulegt. 2. Die Nicht-Thematisierung dieser anderen Seite der Pädagogik führt dazu, dass Hass *verwandelt* behandelt wird. Wir gehen davon aus, dass diese verwandelte Gestalt sich insbesondere in pädagogischer Institutionenkritik, in einer Art ‚Schulhass‘ äußert. Wo, so lautet unsere These, das Kind ohne Widerrede geliebt werden soll, da wird ohne Nachdenken die Schule zu hassen begonnen. 3. Dieser Hass ist seinerseits von *paradoxaler Gestalt* und keiner unmittelbaren logischen Bearbeitung zugänglich. Aus bildungshistorischer Sicht nämlich sind Kindheit und Jugend als eigenständige und eigenwertige Lebensphasen auf die Institutionalisierung von pädagogischen Institutionen, zuvörderst durch Schule, angewiesen. 4. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von überhöhter Liebe zum Kind und über Institutionenkritik an Schule sich äußerndem Hass im reformpädagogischen Motiv des Kindes und Jugendlichen als *Messias*, welches ein verbindender Topos konservativer Kulturkritik seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert ist.

2 Die Bildungsgeschichte: Institutionalisierte Erziehung – ein Konzept der Stetigkeit

Thematisierungen von Liebe zum Kind und Hass auf die Institutionen professionell betriebender Pädagogik kamen erst mit dem modernen Schulsystem auf. Dieses sollte überraschen, denn die auf Dauer und Stetigkeit angelegte Institution Schule wurde konstitutiv für die Etablierung von Kindheit und Jugend als sozialen Lebensphasen. Erst durch die historische Ausdifferenzierung des Bildungssystems als eines eigenständigen, auf dauernde Stetigkeit angelegten und auf Konsekutivität aufbauenden Kulturbereichs seit dem 19. Jahrhundert konnte ein Schonraum für das Reifen und Lernen schichtübergreifend institutionalisiert werden. Erst seither hat sich als Antwort auf die wachsende Pluralisierung von Wissens- und Sinnbeständen ein Bildungssystem ausdifferenziert, das Heranwachsende systematisch in Kultur einführt und die Lern- und Entwicklungszeit ‚Kindheit’ als soziale Lebensphase im Kontext einer lebenszeitlichen, räumlichen und kulturellen Generationendifferenz institutionalisiert. Begreift man Kindheit und auch Jugend als „Summe der Reaktion der ‚aufgeklärten‘ europäischen Gesellschaften auf die Entwicklungstatsache“ (Zinnecker 2000, S. 36), dann ist Schule ein zentraler Faktor für die Konstituierung dieser sozialen Lebensphasen. Demnach steht die Lebensphase Kindheit in einem *untrennbaren Verweisungszusammenhang* mit der auf Stetigkeit zielenden Institution Schule.

Diese strukturelle Bedeutung von Schule ist vor allem daran zu erkennen, dass sich die Kindheits- und Jugendphase im Zuge des Bildungswachstums immer mehr ausdehnten. In den 1920er Jahren war die überwiegende Mehrheit der Jugendlichen nach dem 14. Lebensjahr bereits berufstätig. War noch in den 1950er Jahren für einen Großteil die Schulzeit in diesem Alter beendet, so war dieses in den 1990er Jahren erst bei den 16- bis17jährigen der Fall, selbst viele 18jährige besuchten noch allgemein bildende Schulen. Parallel zur Zunahme der Schulverweildauer kam es auch zu einer Ausdehnung der Schulzeit über den Tagesverlauf, u.a. durch die Erhöhung der Unterrichtszeit, schulische Fahrt- und Wartezeiten, ein erhöhtes Hausaufgabenpensum

und Verschulungstendenzen im Freizeitbereich (vgl. Melzer/Hurrelmann 1990). Insgesamt kommt der Schule eine stetig größere Bedeutung im Leben der Heranwachsenden zu. Scholarisierung bildet somit, wie nur wenig anderes, aus sozialhistorischer Sicht die *strukturelle Grundlage* für die Entstehung von Kindheit und Jugend als soziale Lebensphasen (vgl. Honig 1999, S. 92; Mierendorf/Olk 2002, S. 125). Erst die Institutionalisierung einer auf stetigen Aufbau zielenden Organisationsstruktur Schule konstituierte eine eigene Lebensphase, in welcher Kinder ‚Kinder‘ und Jugendliche ‚Jugendliche‘ sein konnten (vgl. Winterhager-Schmidt 2000, S. 20).

Gegenüber der Institutionen- erscheint die Deutungsebene aber paradox. Ungeachtet dieses Konstitutionszusammenhangs von Kindheit und Schule wurde und wird Schule sowohl außer- wie innerpädagogisch häufig als *Widerspruch* von Kindheit und Jugend wahrgenommen. Schule ist demnach ein Kindheit und Jugend gegenüber ‚Getrenntes‘, ja ‚Feindliches‘. Diese Sicht gibt es seit dem Beginn der Schulsystementwicklung (vgl. Oelkers 1989; Giesecke 1998). Es entwickelte sich die schulkritische Unterscheidung von ‚*Kindheit*‘ und ‚*Schulkindheit*‘, ‚*jugendlicher Lebenswelt*‘ und ‚*Schule*‘. Es ist vor allem der Kindheit erst konstituierende Aspekt der Stetigkeit einer institutionalisierten generationalen Absonderung von Heranwachsenden, den Schulkritik, in gesteigerter Form ‚Schulhass‘, im Namen einer pädagogischen Liebe zum Kind problematisiert. Dahinter steht die Polarisierung zwischen unmittelbaren kindlichen Bedürfnissen, Interessen und Selbstentfaltungsbestrebungen in ihrer Eigenwelt (Gegenwartsorientierung) und den an sie in der Schule gestellten gesellschaftlichen Reproduktionsaufgaben (Zukunftsorientierung). Kernthema der Kritik ist der Verweis auf die mangelnde Passung zwischen den Anlagen, Fähigkeiten, Begabungen, Interessen, Lebenswelten und kulturellen Orientierungen der Heranwachsenden und den Anforderungen schulischen Lernens. Mit der Trennung von Kindsein und Schülersein wird eine bipolare kindliche Lebenswelt konstruiert: „Die Schulwelt als ernste, Lebenslauf bestimmende Lernwelt steht einer Kindheit gegenüber, die als frei und glücklich gedacht wird“ (Fuhs 2005, S. 164).

Noch ein zweiter Aspekt ist voranzuschicken; ein weiteres Wort ist noch zu verlieren über das Aufkommen pädagogischer Kindheits- und Jugendforschung. Dieses Feld nämlich bezieht sich seit etwa 1900 auf eine unterstellte *Natur* des Kindes, deren Behauptung irgendwo zwischen *Mythos* und *Forschung* changiert. Viele Postulate, die hier ins Feld geführt werden, speisen sich aus einer primär biologisch-reifungstheoretischen ausgelegten Richtung. Bildungshistorisch ist hierbei die Tatsache interessant, dass die Entstehung und Expansion von kindorientierter Pädagogik und Kinderforschung parallel zum Wachstumsschub des Bildungssystems Anfang des 20. Jahrhunderts verläuft. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass das zunehmende pädagogische und wissenschaftliche Interesse für die Eigenheit und Besonderheit kindlicher Weltaneignung mit der Scholarisierung von Kindheit zusammenhängt (vgl. Kelle 2005, S. 140).

Die wissenschaftliche Erforschung der Kindheit wurde direkt gestützt durch *Professionalisierungsstrategien* der pädagogischen Berufe, die ihre Autonomiebestrebungen mit der Programmformel ‚*Pädagogik als Anwaltschaft für Kinder*‘ begründeten. Damit wurde eine Allianz zwischen pädagogischer Profession und Wissenschaft grundgelegt, insofern Pädagogen sich als Anwälte für Kinder und mithin als Experten für kindliche Eigenwelten deuteten und das dazu notwendige Wissen aus den aufstrebenden Kindheitswissenschaften bezogen (vgl. Giesecke 1998). Ein nicht zu überwindendes Paradoxon blieb aber bestehen. Die Individualität des einzelnen Kindes kann mit wissenschaftlichen Mitteln nicht eingefangen werden, sondern immer nur das Allgemeine der kindlichen Entwicklung. Auch durch pädagogisches Verstehen kann das individuelle Kind nicht unabhängig von allgemeinen Vorstellungen ganz aus sich heraus begriffen werden. Dies führt letztlich dazu, dass kaum Rechenschaft darüber abgelegt werden kann, was genau am individuellen Kind welche pädagogi-

schen Ansprüche rechtfertigt. Wenn einerseits grenzenlose Erwartungen an das Kind gestellt werden, andererseits aber wissenschaftliche Erklärungen ungenügend bleiben, treten idealistisch und mythologisch verklärte Bilder vom Kind in die entstehende Leerstelle (vgl. Oelkers 1989).

Parallel zur Institutionalisierung von Kindheit als sozialer Lebensphase durch Scholarisierung und zur Expansion wissenschaftlicher Forschung über Kindheit und Kinder breitete sich eine *mythologisch-religiöse Liebe* zum Kinde aus. Ihre Außenseite war und ist eine massive Schulkritik, die leicht in *Schulhass* umschlagen kann. Rekurriert wird auf die mangelnde Passung einer vom Leben und der Eigenart der Kinder getrennten Schule. Die Etablierung von Kindheit als sozialer Lebensphase, die kulturelle Genese der pädagogischen Leitvorstellung ‚Kindgemäßheit' und der Beginn einer kontinuierlichen Schulkritik fallen zusammen. Nicht reflektiert und gewürdigt wird in reformpädagogischen Diskursen über die Öffnung von Schule und Unterricht, dass Scholarisierung den strukturellen Kern der Ausdifferenzierung von Kindheit als sozialer Lebensphase bildet. Aus dieser Sicht „wären Schule und Kindheit keineswegs zu trennen" (Fuhs 2005, S. 171).

Es sind also zwei paradoxe Befunde vorzustellen: Schule *ist* aus sozialhistorischer Sicht einerseits Konstitutivum von Kindheit. Andererseits aber *erscheint* sie aus der Sicht von Schulkritik und Schulhass als Widerspruch von Kindheit. Reformpädagogisch inspirierte Reflexion sowie Kindheits- und Jugendforschung erscheinen einerseits als gewichtige Professionalisierungsstrategien und verweisen andererseits auf nicht professionalisierbare Phänomene.

3 Die systematische Pädagogik: Erziehung zwischen Stetigkeit und Krise

Was ‚Erziehung' ist, darüber herrscht bis heute keine Klarheit (vgl. Gaus 2011a). Zumindest aber kann es sinnvoll sein, *drei Aufgabenfelder* zu isolieren, die sie in sich vereinen muss (vgl. Spranger 1973, S. 62–140).

Zum einen ist Erziehung als ‚*Entwicklungshilfe*' zu begreifen. Erziehungsbedürftigkeit und Bildungsfähigkeit des Menschen als Individuum basieren auf einer biologisch-anthropologischen Grundschicht des Menschseins. Wo der aufwachsende Mensch, so systematisiert schon Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, einer der Gründungsväter systematischer Pädagogik, durch Handlungsformen des Pflegens, des Behütens und Gegenwirkens, modern gesprochen, durch Beziehungs-, Handlungs- und Organisationsformen von ‚Care' begleitet wird, wo, wie es heutzutage die empirische Bindungsforschung bestätigt, Bindungen aufgebaut werden, wo Möglichkeiten eröffnet werden, da werden dem Einzelnen Hilfen geboten, dasjenige aus sich selbst heraus zu entwickeln, das aufgrund der dialogischen Verwiesenheit des Menschen nur in menschlichen Bindungen und im kommunikativen Austausch aktualisiert werden kann (vgl. Drieschner 2011b).

Zum anderen aber ist der Mensch nicht nur ein neurophysiologisch, anthropologisch, biologisch, psychologisch, sondern auch ein historisch-sozial-kulturell zu begreifendes Wesen. Der Heranwachsende als Gattungswesen bedarf der Tradierung der kulturellen Welt. Deren Mneme sind nicht zu entfalten, sondern bedürfen der Erziehung als ‚*Übermittlung*'. Diese Tatsache ist, so systematisiert ebenfalls schon Schleiermacher, pädagogisch als Weitergabe im Generationenverhältnis zu betonen. Hierfür bedarf es Handlungs- und Organisationsformen der Disziplinierung zuerst, der Unterweisung, der Unterrichtung sodann.

Verweist die Bestimmung von Erziehung als ‚Entwicklungshilfe' auf eine biologische Anthropologie und deren Bestimmung als ‚Übermittlung' auf eine Kulturanthropologie, beide im überzeitlichen Sinne einer Kon-

stante, so ist die dritte Bestimmung von Erziehung in einem historisch wandelbaren Sinne zu treffen. Unter den Bedingungen einer immer dynamischeren Welt kann es nicht mehr alleine darum gehen, Menschen in gegebenen Umwelten sich ‚entfalten' zu lassen, ihnen diese als gegebene zu ‚übermitteln'. Vielmehr rückt mit der Moderne die Erkenntnis in den Mittelpunkt, dass jeder Mensch vieles sein kann, muss und darf, auch ganz anders sein kann, muss und darf. So kann zwar, mit Jean Jacques Rousseau, noch seine Perfektibilité als formales Regulativ, nicht mehr aber seine Perfektheit als inhaltliche Bestimmtheit gedacht werden. Insofern ist moderne Erziehung nur mehr dialektisch zu bestimmen. Dementsprechend stellt Schleiermacher als weitere wesentliche Dimension von Erziehung stetige ‚*Unterstützung*' in den Mittelpunkt moderner Pädagogik. ‚Unterstützende' Beziehungs-, Handlungs- und Organisationsformen helfen einem Menschen dabei, im Auffinden seines eigenen So-Seins und im Sich-Einfinden in das gesellschaftlich-kulturelle So-Sein ebenso, zugleich und gleichrangig die Dimensionen des auch Ganz-Anders-Sein-Könnens von Selbst wie von Welt entdecken zu können.

Hier scheint die *zukunftsfreudige Hoffnung* eines Denkens auf, welches noch zuversichtlich war, die inhärenten Widersprüche der Moderne dialogisch-dialektisch vermitteln zu können. Der Weg der Selbstbildung des Menschen wie der Kultivierung der Menschheit erschien als ein organisch sich vollendender, beginnend bei den sich ‚entfaltenden' Anlagen, sich vollziehend in der Auseinandersetzung mit den zu ‚übermittelnden' Kulturgütern, sich vollendend in der zu ‚unterstützenden' dialektischen Vermittlung.

Für dieses Geschäft stehen den Pädagogen Handlungsformen der Pflege, des Behütens und des Gegenwirkens und, als deren wichtigster, des Unterstützens zur Verfügung. Andere Handlungsformen, etwa solche des Strafens, sind als außer- und vorpädagogische zu verwerfen. Es scheint ein Bild von Erziehung als einem ‚*stetigen*' Geschäft auf, ruhig, besonnen, mit Geduld und Systematik aufeinander bezogen und aufbauend langfristig zu betreiben, den langen Atem nicht scheuend.

Freilich werden an diesem Punkt auch „die Grenzen pädagogischer Machbarkeit“ deutlich (Nohl 2006, S. 91). Alles feingesponnene Systemdenken, auf Stetigkeit des Bildungsganges zielend, findet seine Grenze an der Realität der „Spontanität des Zöglings“, wie der Schleiermacher-Herausgeber Nohl sie nennt (Nohl 1957, S. 137). Bildungsprozesse sind durch Pädagogen niemals vollständig zu planen, zu lenken und zu gestalten, mehr noch, dieses gilt auch für die Sich-Bildenden selber. Die *Spontanität*, das Nicht-Verfügbare, das nicht Vermittelbare ist eine der Grundgrößen, denen sich Pädagogik auch stellen muss. In dieses Feld gehören auch die Phänomene von ‚Liebe' und ‚Hass'.

Der Nohl-Schüler Otto Friedrich Bollnow versucht eine pädagogische Systematisierung dieses Unverfügbaren. Übersehen wurde in der Tradition, so Bollnows Aussage, dass sich Erziehung nicht nur in ‚stetigen', sondern ebenso auch in ‚*unstetigen*' Formen äußere. Unstetige Formen sind dabei solche, in denen sich „der Verständnishorizont [des Zöglings] selber verwandelt“ (Bollnow 1970, S. 145). Solches geschieht, so Bollnow, in Momenten der ‚Krise'. Krise ist für ihn, ähnlich wie für den Entwicklungspsychologen Eric H. Erikson, ein positiv besetzter Begriff. Ihm geht es aus pädagogischer Sicht darum, die positiven Seiten existenzieller Krisenerfahrungen biographischer, intellektueller, psychosozialer Brüche in den Blick zu nehmen und im erzieherischen Tun produktiv zu wenden. Eben deshalb erweitert er das Blickfeld: Berücksichtigung müssten neben den ‚stetigen', auf die Normalisation zielenden, auch die ‚unstetigen', der Krise zuzuordnenden Lernerfahrungen finden.

Nun sind freilich nicht alle unvorhersehbaren Fährnisse des Lebens pädagogisch plan- und gestaltbar, solches wäre ein Widerspruch in sich. Dementsprechend systematisiert Bollnow weiter: Besonders zu betrachten seien neben den ‚stetigen Formen' der Erziehung, welche auf den systematisierten Aufbau von ‚Bildung' zielen, jene ‚unstetigen Formen' der Erziehung, welche des Momentes gelingender ‚*Begegnung*' bedürfen. Nicht alle Spontanerfahrungen, nicht alle Krisen enthalten pädagogisch zu bearbeitende Implikationen. Pädagogisch relevante ‚Begegnung' aber ist ein spezifischer Bereich, welcher pädagogischer Reflexion zugänglich ist:

Wo der Mensch sich auf jenes Unvermutete der Begegnung einlässt, einlassen muss, das seinen Lebensweg ablenkt und seine Lebenszeit okkupiert, wo das unvermutete Aufeinanderstoßen geschieht, wo die Wirklichkeit des Moments in aller ihrer Härte Entscheidungen, Änderungen der Lebensplanung verlangt, da wird Leben durcheinander gerüttelt. Begegnung ist dabei anderes und *mehr* als bloßes Sich-Treffen, als Geselligkeit, als lockerer Austausch. Begegnung ist *krisenhaft* und *folgenbehaftet* – nach einer Begegnung ist nichts mehr wie zuvor, im kleinen wie im großen, im Schlechten wie im Guten.

Systematisch sich aufbauende ‚Bildung' und zwischenmenschlich sich ereignende ‚Begegnung' müssten, so Bollnow, viel stärker als bisher in einem *idealen Gleichgewicht* gesehen werden. Dieses anzustreben sei Aufgabe erzieherischen Tuns, nicht das Ziel der Bildung alleine. Denn während der Bildungsgang sich stetig vollzieht, zumindest stetig sich vollziehen sollte, geplant, strukturiert, ist die Begegnung, unvermutet, chaotisch, krisenhaft, scheiterungsanfällig, wie sie nun einmal ist, die andere Seite der Bildung. Erst im Doppelgesicht von stetiger Bildung und unstetiger Begegnung hat, so Bollnow, Erziehung ihre Zielperspektive vor Augen.

4 Pädagogik der ‚Erweckung'

Mit Bollnows These treten ganz andere Handlungsformen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit als bei Schleiermacher. Diese ergänzen dessen Bildungsorientierung durch den Begegnungsaspekt. Auf der Seite des Zöglings sind demnach dessen ‚Wagnis', auch dessen ‚Scheitern' als anzunehmende Herausforderungen der ‚Krise' in den Blick zu nehmen. Diesen ist positiv mit den ‚unstetigen Formen' der ‚Ermahnung', der ‚Beratung' und der ‚Erweckung' zu ‚begegnen'. Ist die Handlungsform der Ermahnung noch relativ nahe den Schleiermacherschen Grundformen des Gegenwirkens und diejenige der ‚Beratung' noch denjenigen der ‚Behütung' zu analogisieren, überrascht die Betonung der ‚*Erweckung*'. ‚Erweckung' tritt hier an die systematische Seite der ‚Unterstützung'. Dieser Spur gilt es weiter zu folgen, hinab in den Keller unseres Motels mit dem Namen Pädagogik.

Den Begriff der ‚Erweckung' übernimmt Bollnow, zustimmend, aus der konservativen Kulturpädagogik und -psychologie Eduard Sprangers (vgl. Spranger 1973, S. 67; Bollnow 1973, S. 144). Wo Bollnow beide Seiten von ‚Bildung' und ‚Begegnung' als Zweiergestalt des pädagogischen Geschäftes betrachtet, ist der Ursprung bei Spranger aber *viel radikaler*. Bei Spranger nimmt die ‚Erweckung' tendenziell den Platz ein, welchen bei Schleiermacher die ‚Unterstützung' hat. Folgt man dieser Spur, so taucht man endgültig tief in jenes Spinnengeweb konservativer Kulturkritik hinein, das reformpädagogische Institutionen- und Professionskritik überwuchert. Denn es bedeutet Spezifisches, wenn in reformpädagogischer Tradition als das Hauptgeschäft des Pädagogen nicht das ‚Unterstützen', sondern das ‚Erwecken' alleine angesehen wird, wenn zwischen beiden nicht einmal mehr Vermittlungen vorgesehen sind, sondern das eine an die Stelle des anderen gestellt werden soll.

Wird pädagogisches Tun, wie vom liberalen Schleiermacher, als ‚Unterstützung' begriffen, so stellt sich Pädagogik in die *skeptisch-rationale* Denktradition des Sokrates, welcher Erziehung und Unterrichtung als ‚*Maeutik*', als ‚Hebammenkunst' verstand. Einen jungen Menschen zu ‚entbinden', meint aber gänzlich anderes als ihn zu ‚erwecken' (vgl. Bollnow 1973, S. 147). ‚Ent-Bindung' meint eine strukturierte, professionell angeleitete, methodisch geplante und durchgeführte Unterstützung beim existenziellen Geschehen des notwendigen Frei-Werdens von Bindungen. Akte der Unterstützung, Stetigkeit, Maeutik also zielen in ihrem tiefsten Kern auf Freiheit, Freiheit von der Nabelschnur zuerst, Freiheit des autonomen Subjekts gegenüber den Gegebenheiten von soziokulturellen, historischen, ökonomischen, politischen Bedingtheiten und Bedingungen zuletzt.

‚Er-Weckung' hingegen zielt auf gänzlich anderes. Akte des Erweckens als *radikalster*, *existenziellster Begegnung* zielen auf ein Erwachen, somit auf das vorgängige Schlummern eines Wesens, das noch in sich ruht, schon in sich seine eigene Welt trägt, das noch außer der Welt ist. Entbunden werden können Denken und Fühlen, entbunden aus biographischen und kulturellen, sozialen und historischen Beengungen. Erwachen aber kann das, was Platon als ‚Eros' benennt: Nicht nur die Sexualität kann erwachen, generell erwacht das Empfinden, das Empfinden für das Wahre, das Gute, das Schöne, das Gefühl für das Ästhetische, das Kunstempfinden, die Innerlichkeit, das religiöse und philosophische Streben, das Selbstempfinden als Persönlichkeit (vgl. Spranger 1949, S. 44, 51, 54, 75, 98, 102, 257).

Entbunden werden kann *jeder*, die Entbindung kann scheitern, selbstverständlich und doch: Bildungsfähigkeit als Grundlage jedes Erziehungsdenkens und Bildung als aufgegebenes Ziel jedes Erziehungshandelns verweisen auf die Notwendigkeit wie auf den im Humanum gründenden moralischen Auftrag des Erziehers, *stetig* zur Entbindung bereit zu stehen.

Aufgeweckt werden jedoch kann nur der, der schon da ist, bereits *in sich* schlummert, bereit, aufgeweckt zu werden. Es ist eine *Gnade* des Zufalls, ob ein Kunstempfinden schlummert oder nicht, diese Gnade des Fatums, des Gottes, der Götter, des Schicksals, woran immer Zeitläufte gerade glauben mögen, ist von demjenigen Pädagogen, der sich als Erwecker sieht, vorauszusetzen.

Aber mehr noch: Es handelt sich nicht nur um ein Auf-Wecken, um ein Auf-Rütteln aus dem Schlummer, von dem hier gehandelt wird. Es sei ein Er-Wecken. Auch dieser Akt des Er-Weckens ist ein *quasi-religiöser*, er ist viel mehr als jede Hebammenkunst. Der Akt des Erweckens ist ein solcher einer zweiten Geburt selber, ein ‚Zeugen und Empfangen im Schönen', wie es in der Tradition Platons gedacht wird. Die Gnade der ‚Begegnung' in der ‚Erweckung' ereignet sich, Fatum, Schicksal, die sie ist, ist sie weder vom Erzieher zu planen noch vom Zögling einzuklagen. „Wo die Begegnung den Menschen ergreift, da ergreift sie ihn auch gleich im ganzen" (Bollnow 1968, S. 121). Die Begegnung selber ist hier Totalität, amoralisch, unlogisch, herrisch die Situation bestimmendes Geschick. Kein Akt der Planung kann dieses ‚Ereignis' bestimmen, ‚Ereignisse' ereignen sich eben, im Akt der ‚Erweckung' finden metaphysische ‚Sehnsucht' im Zögling und ‚Gnade' im Erzieher in einem beide ‚begnadenden' Moment gelingender ‚Begegnung' zueinander, „die nur der frommen Hingabe vielleicht geschenkt werden kann" (Spranger 1970, S. 197).

5 Erweckung und Charismatiker

Die Vorstellung erzieherischer Begegnung, wie sie hier entfaltet wird, verweist, motivgeschichtlich, auf das altgriechische *Charisma*. Wieder weist der Blick zurück in die Antike. Der Erzieher als Charismatiker aber

steht diametral dem skeptisch-rationalen Maeutiker Sokrates und seiner auf Stetigkeit zielenden, rational begründ- und kritisierbaren Berufskunst gegenüber. Charisma ist eine Gnadengabe der Götter, Charisma inspiriert, begeistert, befeuert; Charisma ist keine professionell zu betreibende Berufskunst, sondern Ausdruck von ‚Persönlichkeit‘, Charisma hat nichts von Stetigkeit, sondern entlädt sich, explosionsartig, in der Fülle des aufscheinenden Augenblicks; Charisma zielt nicht auf Wissen und Können, sondern auf Inspiration und Begeisterung. Der Charismatiker ist kein Professioneller, er ist Wiedergänger aller jener Schamanen und Propheten, welche einst die Welt bevölkerten, er ist von einem gänzlich Anderen als menschlichem Berufskönnen begnadet, zu offenbaren, zu inspirieren, zu erwecken.

Schon im Urchristentum stand der paulinische Charismatiker gegen alle Schriftgelehrten und Amtsträger, gegen die Hohepriester der Systeme. Seit Anbeginn der Moderne ist die Hoffnung auf die Wiederkehr von Schamanen und Propheten Begleiterscheinung aller kulturkritischen *Krisenwahrnehmungen*. Die konservativen Krisenwahrnehmungen um 1900, welche in verschiedensten Lebensreformbewegungen Ausdruck suchten, sind auch die Heimat jener Reformpädagogik, in welcher der Schulhass seine Heimat hat (vgl. Uhle/Gaus 2006). Schaut man mit dem mitleidslosen Blick des modernen Analytikers auf ihn, so mag der Charismatiker, was seine Liebe angeht, aus mancher psychologischer Perspektive als Beigestalt des Narzissten gedeutet werden. Prototypisch fantasiert etwa der Hamburger Schulreformer Kurz Zeidler:

> „Ich weiß, dass ich immer mit einer großen Freude in diesen Kreis treten werde, dass ich mein Bestes ausbreiten werde vor diesen Kindern und dass ich sie beschenken werde aus meinem Reichtum …. Der Erzieher … geht wie ein segenspendender Gott durchs Leben“ (Zeidler 1919, S. 19).

Der Charismatiker liebt nur sich selbst und findet die höchste Erfüllung seiner Liebe über die Identifikation mit einem prophetischen, den Göttern, dem Gott, dem Schicksal verbundenen Ziel, dem er eine Gefolgschaft zuführt. Sein Hass richtet sich dementsprechend auf alles Vorfindliche, auf jenes Strukturierte, Stetige, das seine eruptive Selbsterhöhung hemmt. Der Narzisst sieht sich besser als seine Umgebung – und scheitert an den Umständen. Der narzisstische Charismatiker sieht seine Umgebung als sturmreif an – und fordert seine Gefolgschaft auf, sie auch *tatsächlich* sturmreif zu schießen.

Die psychologische ist durch eine *kultursoziologische Perspektive* zu erweitern. Nach Max Weber ist der Charismatiker nicht nur Narzisst, sondern auch Erotiker. Dem Soziologen fällt an den zahlreichend männerbündisch-reformpädagogisch inspirierten Kreisen, wie sie seit der Jahrhundertwende entstanden, anderes als dem Psychologen besonders ins Auge: Der Charismatiker muss nicht nur eine narzisstische Grunddisposition haben. Wäre er der übersteigerte egomane Narzisst alleine, so wäre er nur ein pathologischer Fall und würde auch als solcher wahrgenommen. Tatsächlich aber ist der Charismatiker mehr, dieses mehr aber wird er erst durch äußere, nicht in seiner psychischen Disposition liegende Umstände: Zum einen, so Weber, braucht es eine *krisenhafte äußere Situation*, in welcher ihn, zum anderen, ein Publikum ‚als‘ Charismatiker anerkennt und, daraus folgend, ihm Gefolgschaft bietet. Charismatiker sind nach Weber nicht, sie werden: Moses wäre mit seiner Vorstellung alleine, als Gottbeauftragter durch das Schilfmeer zu marschieren, als größenwahnsinniger Verrückter verlacht worden. Erst, wo eine Krisenwahrnehmung ist und eine Bereitschaft, einem Führer zu folgen, da kann aus dem Verrückten ein Charismatiker werden. Dementsprechend ist es mit Weber auch folgerichtig, dass sich etwa in männerbündisch und reformpädagogisch inspirierten Kreisen ein solches Interesse an der Vielfalt erotischer Bindungen zwischen Männern und Knaben entfaltete: Das Bindeglied zwischen Charismatiker und Kreis sind Visionen und Erlösungshoffnungen, Stolz, Gefühle des Missverstandenseins, ihr Medi-

um sind Liebe und Hass: Liebe untereinander und zur eschatologischen Idee, Hass auf die anderen und auf die Zustände. Gestiftet wird ein Bund, gestiftet durch *Erotik*. Und damit dieser Bund gelingen kann, braucht der Charismatiker ein erotisches Vermögen, eine Fähigkeit des Flirtens, welche die Chance des Augen-Blicks ergreift, ihr verführerisch zuzwinkert; er muss sein Publikum ansprechen, motivieren, verführen, damit es auch tatsächlich Gefolgschaft wird und bleibt.

Charismatiker ist also nach Weber nicht, wer mit „außeralltäglichen“ Kräften und Fähigkeiten ausgestattet ist, nicht, wer außergewöhnlich, begnadet, frühvollendet und deshalb quasi „gottgesandt“ oder „vorbildlich“ ist. Charismatiker ist vielmehr derjenige, der seiner Jüngerschar so ‚*erscheint*‘, von dieser so ‚*erlebt*‘ wird. Der sozialpsychologische Typus des Charismatikers und die soziale Form der gestifteten Gemeinschaft als Gefolgschaft bedingen einander. Ohne Charismatiker keine Anhängerschar, ohne Anhängerschaft keine Entfaltung des Charismas. Der Charismatiker steht in einem Zenit der Bewunderung einer gläubigen Gemeinschaft. Insofern gehört diesem Idealtypus immer eine heroische Weltsicht zu, ist der Charismatiker doch zwangsläufig Führer, Avantgardist, Visionär, Held. Die *Begeisterung fürs Heldische* ist das idealistische Komplement zur *Gemeinde-Bildung* als sozialer Voraussetzung des Charismatikers: Nur wo es eine Gemeinde gibt, die ihren Helden verehrt, kann der Charismatiker sich entfalten. Charisma konstituiert sich in der Interaktion zwischen ‚Führer‘ und ‚Gefolgschaft‘, Heilskünder und Gemeinde. Auf den Charismatiker richtet sich eine messianische Heilserwartung seiner Jünger.

Charismatiker ist jener, dessen Handeln keiner Kontrolle unterworfen ist, der keinen Verfahrensregulierungen gehorchen muss, der keinen gesellschaftlich gesetzten Rollenerwartungen gerecht werden muss, der alle Akteure im institutionalisierten Feld zur Seite drängen kann, der alleine durch das Schillern seiner Persönlichkeit den okzidentalen Prozess der Institutionalisierung hintanstellen kann. Der Charismatiker muss nach seinem eigenen wie nach dem Verständnis seiner Gefolgschaft keine Regeln oder Absprachen beachten. Den Charismatiker, dem seine Gefolgschaft über bewundernde und liebend-verehrende Anhängerschaft verbunden ist, kann es in der Moderne recht eigentlich gar nicht mehr geben. Weber selber entfaltet seinen Idealtypus an den Beispielen der alttestamentarischen Propheten sowie protestantisch-puritanischer Sekten und ihrer fanatischen Glaubensführer. Unter den Bedingungen der Moderne kann der Charismatiker als *anachronistischer Wiedergänger* nur mehr in solchen sozialen Prozessen wiederaufscheinen, in denen die Zerstörung formaler Koordinationsverfahren der Bürokratie mit der Selbststilisierung des Charismatikers als zentraler Koordinationsinstanz eines Kreises, einer Gemeinschaft einhergeht (vgl. Weber 1922, III, §10).

Unter solchen Bedingungen allerdings kann das vormodern Sektiererische unvermittelt neue Bedeutung erlangen. Ulrike Brunotte fasst zusammen, dass in der Vorstellung des charismatisch gestifteten Bundes, gerichtet gegen die Struktur- und Prozessartigkeit komplexer moderner Gesellschaft, vier Aspekte zusammenfließen. Im Kern aller charismatischen Bünde steht demnach das antiinstitutionalistische *Performative*, jenes Rituelle, Kultische, Arkane, das einzig im immer neu, quasi schamanistisch zu inszenierenden Vollzug, in der Dramatisierung, in der ästhetisierenden Überhöhung konstitutives Moment der Gemeinschaft wird. Es zielt auf *rauschhafte Emotionalität* anstelle von reflexiver Vernunft, zu welchem Zwecke es sich mit zwei weiteren Aspekten verbindet: Es sind dieses diejenigen der bündisch zusammenschweißenden *Erotik* sowie des gemeinschaftlichen *Erlebnisses* (vgl. Brunotte 2004, S. 99).

Dementsprechend resümiert Weber die Bedeutung charismatischer Erweckungsvorstellungen auch in die Reformpädagogik inspirierenden Vorstellungen von ‚Begegnung‘ und ‚Erweckung‘:

> „Heldentum und magische Fähigkeiten gelten zunächst nicht als lehrbar. Sondern sie können nur, wo sie latent vorhanden sind, durch Wiedergeburt der ganzen Persönlichkeit geweckt werden. Wiedergeburt und dadurch Entfaltung der charismatischen Qualität, Erprobung, Bewährung und Auslese der Qualifizierten ist daher der genuine Sinn charismatischer Erziehung“ (Weber 1922 ebd.).

Hier verweist Weber auf einen zentralen Aspekt, der besondere Beachtung verdient: Im eigentlichen Sinne geht es bei erotisch gestifteten Bünden, die sich um Charismatiker sammeln, eben nicht um eine Pädagogik der Stetigkeit. Nicht der Prozess stetiger Erziehung mit dem Ziel der Bildung, vielmehr das Moment der Initiation aus ‚Begegnung‘ steht im Mittelpunkt charismatischer Phantasmagorien. Recht eigentlich geht es hier um die Neuinszenierung archaischer *Initiationsrituale*, wie sie einst vor Jahrtausenden von Medizinmännern und Schamanen durchgeführt wurden. Diese wurden in der Kulturkritik um 1900 neu, gegen das dialogisch-maeutische Prinzip stetiger Erziehung, als Archetypen überzeitlich, ahistorisch zu begründen versucht. Ein charismatisch stiftender Eros zielt in seinem tiefsten Kerne auf die Negation der prozesshaft mit Sozialisation und Enkulturation verwobenen Erziehung durch die Imagination einer im magischen Moment, durch magische Substanz die Macht inkorporierenden Initiation in verschworene bündische Gemeinschaft (vgl. Brunotte 2004, S. 101ff.).

Eine verschworene Gemeinschaft, die sich als Schule der *Persönlichkeit* versteht. Sektenartige Einschließung junger Menschen unter der Führerschaft großer Persönlichkeiten, auf dass die Jungen dereinst selber Führer werden. ‚Persönlichkeit‘ im Dienst der ‚Gemeinschaft‘. Auseinandersetzung mit Ästhetik und Kultur als parareligiöser Ersatz beim Weihedienst eines Kreises für die verbindende ‚Idee‘, welche die interessenteilige Gesellschaft der Mediokren hinwegfegen soll. In solchen Assoziationen scheint der Gedanke einer Erweckung des Helden auf. Diese Hoffnung auf den Erlöser war ein typisches Phänomen *antimoderner Modernisierungsreaktion* im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

6 In zorniger Erwartung des Messias

Insofern ist es nur folgerichtig, dass in charismatisch orientierten Bünden reformpädagogischer Provenienz *erotische Liebe* in ihrer Dimension als Mittel der Erziehung solche Rolle spielt. Die Erotik sei der soziale Leim, welcher Erzieher und Zögling verbinde, sie sei zugleich das Medium, in dem der Erzieher ‚erwecke‘.

Die Gegenseite einer solchen Fixierung aufs Erotische aber ist eine *Ablehnung der Institution Schule*, *der Profession des Lehrers*, welche sich *bis zum Hass steigern* kann. Diese tiefe Abneigung hat mehrere Ursachen.

Zum einen ist die Schule selber Ausdruck jenes ‚stählernen Gehäuses der Bürokratie‘, welches den Charismatiker, den Erwecker, den Propheten und Künder auf seine Funktion als Berufsrollenträger zurechtstutzen soll. Hier ist jene entdramatisierende, entästhetisierende ‚Stetigkeit‘ der Bildungspläne, Stundenpläne, Ausbildungspläne, Rechtsformen und Verwaltungsvorschriften am Werk, welche den sich selbst imaginierenden Charismatiker auf die Kleinheit eines Unterrichtsbeamten zurechtstutzen will. In der Verletztheit durch die hierdurch permanent erfahrene *narzisstische Kränkung* offenbart sich die Nähe des Charismatikers zum Narzissten.

Wird aber der Lehrer als Charismatiker imaginiert, ist nicht nur ein Blick auf ihn selber, sondern ebenso auf seine Schüler zu richten, denn nur in deren Gefolgschaft, in deren Erweckung *erfüllt* er sich ja. Wird so

geschaut, weitet sich das Blickfeld nochmals. Schon in der an Friedrich Nietzsche sich entzündenden Kulturkritik im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, welche ein wesentlicher Entstehungshintergrund reformpädagogischer Strömungen war, spielt das Motiv der zerstörenden, zerstörerischen Schule eine zentrale Rolle. So schreibt Julius Langbehn, es sei „wenig wert, das Genie auf Flaschen zu ziehen … dasselbe will vielmehr an der Quelle genossen sein (Langbehn 1890/1922, S. 7/8). Und weiter heißt es:

> „Manche verstohlene Träne, die ein blondhaariges Kind sich heimlich aus den Augen wischt, dürfte noch einmal den erziehungswütigen Pedanten von heute schwerer aufs Gewissen fallen, als sie denken. Der Professor ist die deutsche Nationalkrankheit, die jetzige deutsche Jugenderziehung ist eine Art von bethlehemitischem Kindermord. Helden sind immer konstruktiv gesinnt; sie bauen auf, auch wenn und wo sie scheinbar niederreißen; Luther hat es bewiesen. Epigonen sind immer destruktiv gesinnt; sie zerstören und zersetzen, auch wo sie scheinbar aufbauen: der deutsche Professor beweist es“ (ebd., S. 24).

Die *Hassfigur* des harten und hässlichen ‚Professors‘, des deutschen Oberlehrers, die Krankheitsmetapher, welche dessen ‚Ausrottung‘ anempfiehlt, sollte im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine ganz eigene Literaturgattung inspirieren. Es war dieses die Schülernovelle, in der ‚blondhaarige‘, ‚feinnervige‘, ‚ästhetisch-empfindsame‘, ‚zerbrechliche‘ Schülergestalten, immer Knaben und Jünglinge nicht zufällig, ‚sich heimlich die verstohlene Träne aus den Augen wischen‘, bis sie im Akt des Selbstmordes das mörderische Geschäft der Unterrichtsanstalt und des Unterrichtsbeamten selber übernehmen und tragisch vollenden. Im Tode erst wird die durch die Anforderungen, Herausforderungen und Konflikte der Schule beschmutze Reinheit des Jünglings wiederhergestellt, wie in Emil Strauß‘ ‚Freund Hein‘ beispielhaft zu lesen ist:

> „Ekel, Scham und Leid waren von ihm genommen; auf seinen dunkel dahintreibenden Körper schaute die kalte, bläuliche Herbstnacht herab, … und da ihm Nacht- und Mondblässe so voll Frieden und dieser Kraft entgegenblickten, trieb ihn Müdigkeit und Angst mit stillem Zwang in die Schatten des Todes“ (zit. nach Bünger-Kohn 1986, S. 119).

Es wird die Schule in den Dreck gezogen, weil sie angeblich die Jugend beschmutze. Nota bene: Es geht um Literatur – empirische Forschungsbefunde negieren ein Anwachsen der Freitodraten unter Schülern in jener Zeit. Dennoch und umso mehr ist hier eine bemerkenswerte Identifikation mit dem (als ‚rein‘ imaginierten) Jünglinge am Werke, welche (homo-)erotische Faszination an der als noch unberührt imaginierten Jugend ausdrückt, mit dieser alleine aber nur unzulänglich gedeutet wäre. Auf die Spur, die mindestens ebenso zu beachten ist, verweist bereits Langbehn: Von einem ‚bethlehemitischen Kindermord‘ ist die Rede.

Der charismatische Prophet, daran ist zu erinnern, vollendet sich in letzter Konsequenz erst *im Erscheinen des Messias*. Der Charismatiker ist Prophet. Der Prophet kündet den Messias. Der Messias wird die alte Ordnung zertrümmern. Im erotischen Begeistertsein für den Messias vollendet der Prophet sich selber; die Erscheinung der Heilsgestalt adelt deren Künder.

In klassisch kulturprotestantische Form hat diesen Zusammenhang Felix Mendelssohn-Bartholdy gekleidet, der Zeitgenosse Schleiermachers. In seinem Oratorium ‚Elias‘ dramatisiert er, ‚nach Worten des Alten Testaments‘, wie er den Untertitel seines Werks benennt, die Himmelfahrt *des zornigen Zertrümmerers Elia*, des im Leben letztlich Gescheiterten und des doch schon die Morgenröte Ahnenden:

„Aber einer erwacht von Mitternacht, und er kommt vom Aufgang der Sonne.
Der wird des Herren Namen predigen und wird über die Gewaltigen gehen;
das ist Sein Knecht, Sein Auserwählter, an welchem Seine Seele Wohlgefallen hat.
Auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn:
Der Geist der Weisheit
und des Verstandes,
der Geist des Rates
und der Stärke,
der Geist der Erkenntnis
und der Furcht des Herrn.
Aber einer wacht von Mitternacht, und er kommt vom Aufgang der Sonne.
Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser, kommt her zu Ihm!
Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zu Ihm
und neigt euer Ohr, und kommt zu Ihm, so wird eure Seele leben.
Alsdann wird euer Licht hervorbrechen wie die Morgenröte,
und eure Besserung wird schnell wachsen; und die Herrlichkeit des Herrn wird euch zu sich nehmen.
Herr, unser Herrscher!
Wie herrlich ist Dein Name in allen Landen, da man Dir danket im Himmel.
Amen" (Mendelssohn, Elias, Schlussteil).

‚Aber einer erwacht vor Mitternacht' – die zentrale Botschaft in Jesaja 41. Im ursprünglich liberalen Kulturprotestantismus des sich säkularisierenden 19. Jahrhunderts, ganz zentral bei Theologen wie Schleiermacher und Künstlern wie Mendelssohn, wird aus diesem alttestamentarischen Heilsversprechen des Messias, aus diesem abendländischen Glauben des geoffenbarten Christos die Zukunftshoffnung auf eine im *Fortschritt* gründende Verbesserung der Welt.

In der konservativen Kulturkritik nach Nietzsche und Langbehn hingegen ist diese Hoffnung auf die historische Wirkmächtigkeit einer sich stetig entfaltenden Vernunft *verflogen*. Was an deren Stelle tritt, ist die Hoffnung auf eine neue Personalisation des Messias, als ‚Übermensch' bei Nietzsche, im ‚Studienziel Persönlichkeit' in den Werbebroschüren heutiger Management-Hochschulen. Herauskommt ein säkularisierter Messias, Gott wird noch einmal Mensch, dieses Mal aber ist die eschatologische Heilserwartung ganz diesseitig.

Das Menschenkind ist nicht länger Analogie, sondern wird zum Synonym des Gotteskindes. Das Menschenkind wird zum *Heilsbringer*, zum Fels, auf dem eine neue Kirche eines neuen Menschen für eine neue Gesellschaft gebaut werden soll, heilig, unvermittelbar, von Ellen Key über Maria Montessori bis hin zur sozialistisch geprägten Hamburger Gemeinschaftsschulbewegung (vgl. Dudek 1999, S. 33). Im Erscheinen des Messias vollendet sich der Lebens- und Wirkungskreis des charismatisch gestimmten Reformpädagogen. Nur in ihm findet sein eigenes prophetisches Tun seine letzte Konsequenz, vollendet sein Leben seinen Sinn.

Wie aber, wenn die *Realität* herandrängt? Wie, wenn düstere Ahnungen den Pädagogen quälen, dass auch dieser konkrete junge Mensch vor ihm nichts ist als ein ganz normales pubertierendes Pickelgesicht, nicht schlechter, aber auch nicht besser als alle Generationen pubertierender Pickelgesichter, welche vor ihm über die Welt gegangen sind? Wie, wenn jener gar keine Gefolgschaft ist, sondern nur einfach ein Schüler? Kein Messias, nur ein ganz normaler, durchschnittlicher Mensch! Wie, wenn er gar keinen Propheten braucht? Die-

se Vorstellung ist dem Heilskünder die schrecklichste von allen! Wie gut für ihn, dass Schule als Institution und Lehrerberuf als Profession aber genau diesen Aspekt von Jugend in den Mittelpunkt stellen: Die Stetigkeit erzieherischen Tuns, auf welcher der gesamte historische Prozess von Bildungsinstitutionen basiert, fußt auf der realistischen Anerkenntnis genau dieser Tatsache.

Und noch eines ist zu beachten: Inzwischen gibt es zudem *empirische Forschungsergebnisse* über nicht-stetige Bildungsprozesse. Diese legen nahe, dass tatsächlich die ‚Begegnung‘ mit Welt von allergrößter Bedeutung für Bildungsprozesse ist. Dieses gilt jedoch nicht für die Begegnung mit Berufspädagogen, die sich selber als Charismatiker verstehen (vgl. Nohl 2006).

Alle diese Gedanken aber wollen vom charismatisch gestimmten Pädagogen nicht geteilt werden, diese Einschätzung nicht gefühlt werden. Also verschiebt er seine *Enttäuschung* über das Objekt seines Tuns, den jungen Menschen, auf die institutionelle und professionelle Rahmung von Schule und Lehrerberuf. Sie müssen doch schuldig sein daran, dass es wieder nichts wird mit der Erscheinung des Herrn. Die Schule zu hassen ist einfacher als sich den überzogenen Ansprüchen an sich selber zu stellen.

7 Das Ideal des Kindes

Die Imagination des Messianischen prägt nicht nur eher erotisch gestimmte Bundesvorstellungen mit Jugendlichen. Es gibt noch einen anderen reformpädagogischen Deutungshorizont seit dem Anbeginn des 20. Jahrhunderts bis heute, in dem selbst schon das Kind als Messias gesehen wird. In diesem Kontext geht es nicht um Erotik, sondern eher um Ideale einer behütenden, quasi ‚mütterlichen‘ Liebe. Auch hier geht es um den kleinen Messias, die Verhältnisbestimmung zu ihm erfolgt aber anders: Geht es im vorher abgehandelten Falle beim Pädagogen eher um dessen Selbststilisierung als Prophet, geht es im Folgenden eher um die Selbstüberhöhung der Pädagogin als *Gottesmutter*.

Im kulturkritisch orientierten pädagogischen Reformmilieu erstarkte bei Pädagogen wie z.B. Ellen Key, Maria Montessori, Berthold Otto, Ludwig Gurlitt, Fritz Gansberg oder Rudolf Steiner das prinzipiell schon seit der Romantik bekannte Bild vom Kind als reinem, unschuldigem und unverdorbenem Wesen, das sich durch Selbsttätigkeit und Eigenaktivität eigenschöpferisch aus sich selbst heraus entwickele (vgl. Baader 1996). Wie emotional aufgeladen, gar libidinös besetzt dieses Kindheitsbild ist, zeigt sich im Staunen, Fasziniert-Sein und tiefen Ergriffensein der Erwachsenen über die schöpferische und poetische Natur der Kleinen. Kindliche Fragelust, Spieltrieb und Phantasie werden zum Ausdruck eines neuen ‚Genies‘ erhöht. In der *Verbindung mit kulturkritischen Aversionen gegen die Industriegesellschaft* Anfang des 20. Jahrhundert avancierte dieses Kindheitsbild zum verklärten *Modell für ein besseres Leben*, für eine Überwindung des individuellen und gesellschaftlichen Zustands der Entfremdung. Der geniale Wonneproppen erstrahlt im Glanz der göttlichen Schöpfung als besserer Mensch, seine Originalität; seine schöpferische Produktivität, seine Unmittelbarkeit und unverdorben gute Natur seien etwas, das dem Erwachsenen in seiner Gesellschaftlichkeit schon längst verloren gegangen ist. So sah etwa Otto im Kind den innerweltlichen Erlöser:

> „Wir aber sehen in der Kindheit selbst das Ideal; wir sehen in der Kindheit die höchste und edelste Form der Menschheit: ‚Wahrlich ich sage euch, so ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen‘. Das ist der Ausdruck unserer pädagogischen Überzeugung“ (Otto, zit. nach Ullrich 1999, S. 302). – „Am Kinde genesen, sich durch das Kind erlösen, sich aus den Zwängen

des Erwerbslebens befreien“, so fasst Donata Elschenbroich diese messianische Hoffnung zusammen (Elschenbroich 2000, S. 425).

Auch hier offenbart sich eine *mythisch-religiöse Liebe zu einem messianischen Kindheitsideal*. Der Zusammenhang zwischen der Liebe zum Idealkind, einer darauf ausgerichteten ideologischen ‚Pädagogik vom Kinde aus‘ und einem daraus resultierendem *kulturkritischen Hass* auf alle pädagogischen Institutionen, welche die Reinheit dieses Götterwesens beschmutzen, sei im Folgenden näher thematisiert. Dabei kann freilich nicht die Bandbreite dessen abgedeckt werden, was unter ‚Pädagogik vom Kinde aus‘ verstanden wird. Dennoch wird in dem hier unterstellten *Nexus von Liebe und Hass* ein bis in die Gegenwart hineinwirkendes seelisches Grundproblem im pädagogischen Reformmilieu gesehen, das sich in mehr oder weniger radikaler Form äußert und hier noch ausstehenden psychologischen bzw. psychoanalytischen Aufarbeitung nähergebracht werden soll.

In der Geschichtsschreibung der Pädagogik gilt die ‚Pädagogik vom Kinde aus‘ als „Kopernikanische Wende“, als ein „Auf-den-Kopf-Stellen“ der Erziehungs- und Schulprinzipien, dadurch dass das individuelle Kind zum Ausgangspunkt und Maßstab aller pädagogischen Arbeit gemacht werden soll (vgl. Scheuerl 1997, S. 202). In dieser Wende wird der identitätsstiftende Kern aller reformpädagogischen Entwürfe gesehen. Kindheit und Jugend wurden nicht länger als unvollkommene und zu überwindende Übergangsstadien, sondern als eigenständige, eigensinnige Lebensphasen gesehen. Mehr noch: Im Extrem geht es eben um eine Sicht auf eine quasi-sakrale Lebensphase eigenständiger Vollkommenheit, in der der Nachwuchs das quasi göttliche Recht auf seine Eigenart, auf seine Gegenwärtigkeit gegenüber gesellschaftlichen Ansprüchen an Stetigkeit in Erziehung und Bildung einfordern kann. Radikale Vertreter dieser Richtung klagen gegenüber allen institutionellen Vorschriften wie z.B. curricularen Vorgaben, dem Jahrgangsklassenprinzip oder der Reglementierung des Unterrichts durch Stoff- und Lehrerzentrierung, Freiheit ein, um nur ‚das Kind‘, seine Entwicklungsbedingungen und schöpferischen Kräfte zur Richtschur einer ‚neuen Erziehung‘ zu machen.

Bei allen unterschiedlichen Konzeptionen im Einzelnen können einige Charakteristika als gemeinsamer Nenner eines reformpädagogischen Verständnisses von Erziehung und Unterricht verstanden werden: der *guten Natur* des Kindes sei Rechnung zu tragen, Erziehung müsse negativ sein und sich am Prinzip des ‚Wachsenlassens‘ ausrichten, die Lehrkraft müsse sich zugunsten der Eigenaktivität des Kindes zurücknehmen, pädagogisches Handeln müsse sich auf das Wahrnehmen, Ergründen und Verstehen des Kindes sowie die Unterstützung seiner freien Entwicklung beschränken, zudem sei das Kind vor schädlichen gesellschaftlichen Einflüssen zu bewahren (vgl. Weiß 1998). Demnach müsse das Kind schon gar nicht systematisch in Kultur eingeführt werden, nicht einmal müsse sein Wesen durch einen pädagogischen Charismatiker erweckt werden. Vielmehr stehen die Schleiermacherschen Dimensionen des Unterstützens und Behütens unter Ausklammerung des Gegenwirkens und Strafens im Mittelpunkt pädagogischen Handelns, damit das Kind seine ‚Kompetenz‘, sein ‚substanzielles Anlagengefüge‘ oder seine, wie Johannes Gläser es ausdrückt, ‚keimhaft schon angelegten kulturellen Leistungen‘ über seinen Erkundungs- und Eroberungsdrang selbsttätig entfaltet. Letzlich soll „alle Fremderziehung … in Selbstzeugung des Kindes überführt werden, Erziehung und Pädagogik erscheinen tendenziell nur mehr als Nicht-Erziehung und Antipädagogik möglich“ (Benner/Kemper 2003, S. 61).

8 In freudiger Erwartung des Messias

Diese Bilder scheinen aus *Liebe zu Kindern* formuliert zu werden, um sie vor gesellschaftlichen Gefahren zu ‚behüten'. Die emphatische Sprache vieler Reformer lässt aber darauf schließen, dass sich diese Art pädagogischer Liebe zum Kind nicht auf das ganze Wesen des individuellen Kindes in seiner Ambivalenz richtet, sondern einseitig auf dessen ‚Unschuld', ‚Reinheit', ‚Unbefangenheit' und ‚Eigentätigkeit' in Prozessen von dessen ureigener ‚spontaner' Weltbegegnung. ‚Geliebt' wird nicht das Kind an sich, sondern ein adulistisch konstruiertes Idealbild für uns.

Eine solche Liebe zu einem *Kindheitsideal*, das nur als ein Zerrbild der empirischen Realität des *Kindseins* betrachtet werden kann, wird vermutlich zu einem nicht unerheblichen Teil durch egozentrische und narzisstische Wünsche der Erwachsenen getragen. Es ist der Erwachsene, der sich im Umgang mit dem Kind selbst zu verjüngen sucht, der die Welt wieder mit dem unbefangen staunenden Forscherblick des Kindes sehen möchte, der in seinem Denken klarer und in seinem Fühlen reiner werden möchte. Es ist der Erwachsene, der sich vom Kind Erlösung aus der (Selbst-) Entfremdung erhofft, weil er in ihm noch eine unmittelbare Verbindung mit dem geistlich-göttlichen Urgrund erblickt. Der Umgang mit dem Kind offenbart sich hier also bei genauerem Blick als Versuch der *Selbsterlösung des Erwachsenen* von einem als entfremdet empfundenen Zustand. Unmittelbarer Ausgangspunkt der kindorientierten Pädagogik ist demnach nicht das Kind, sondern sind die Vorstellungen und Projektionen, in denen Erwachsene Kindsein und Pädagogik vom Kinde aus selbst definieren (vgl. Schmitt/Prengel 2000, S. 207).

Die Ablehnung muss sich psycho-logisch geradezu zwangsläufig auf alles die Reinheit und Heiligkeit des Kindes Beschmutzende richten. Als *Feind des Kindes* werden in erster Linie die auf Stetigkeit zielenden pädagogischen Institutionen wahrgenommen, die das tägliche Brotgeschäft stetiger Entkulturations-, Qualifikation und Selektionsfunktion erfüllen und mit ihren institutionellen Vorgaben und Reglementierungen die Selbsthervorbringung des Kindes beschneiden, zurichten, überformen, verstetigen und standardisieren. Im Rahmen einer radikal verstandenen Pädagogik vom Kinde aus formiert sich hier ein regelrechter Hass gegenüber der Institution, welche dem Kind Schmerz und Leid zufügt. Sozialhistorisch betrachtet ist dieser jegliche pädagogische Antinomien ignorierende Hass paradox, ist es doch zu einem nicht unerheblichem Maße die Schule, die die Entstehung der sozialen Lebensphase ‚Kindheit' überhaupt erst konstituiert und pädagogische und wissenschaftliche Reflexionen über Kindheit und kindgemäßes Lernen ermöglicht.

Im Zuge der pädagogischen Anwaltschaft für das Kind erreichte reformpädagogischer Schulhass mit der Veröffentlichung des Buchs „Jahrhundert des Kindes" von Ellen Key in der deutschen Übersetzung von 1902 seinen ersten Höhepunkt. Key steht gleichsam zwischen Mythos und Wissenschaft. Mythologisch ist der Gedanke der *Erlösung* durch das heilige und majestätische Kind:

> „Bevor nicht Vater und Mutter ihre Stirn vor der Hoheit des Kindes in den Staub legen; bevor sie nicht einsehen, dass das Wort Kind nur ein anderer Ausdruck für das Wort Majestät ist, bevor sie nicht fühlen, dass es die Zukunft ist, die in Gestalt des Kindes in ihren Armen schlummert, die Geschichte, die zu ihren Füßen spielt – werden sie auch nicht begreifen, dass sie ebenso wenig die Macht und das Recht haben, diesem neuen Wesen Gesetze vorzuschreiben, wie sie die Macht oder das Recht besitzen, sie den Bahnen der Sterne aufzulegen" (Key 1902/1978, S. 79).

Key kündigt „die Bildung eines neuen höheren Menschengeschlechts an" und prognostiziert damit, „den Himmel auf Erden, wenn die Menschen sich an den Kindern orientieren und Kindersinn obsiege" (Andresen/Bader

1998, S. 91). Die Ambitionen zur Ermöglichung kindgemäßen Lernens begründet Key wiederum auf der Basis evolutionsbiologischer und biologisch-anthropologischer Theorieansätze, welche die natürliche kindliche Lernfreude betonen. Ihre Vorstellung von guter Pädagogik zeugt von der Selbsterhöhung der Pädagogin als göttlicher Mutter, sie geht „vom eugenisch gezeugten, gut veranlagten, gesunden und von liebenden Menschen betreuten Kinde aus“ (Benner/Kemper 2003, S. 58). Nach ihren Vorstellungen von ‚wahrer Bildung‘ können und sollen alle praktischen Fähigkeiten im natürlichen Gebrauch gelernt werden, alle Einsichten in die Naturwissenschaften, Geographie und Geschichte sind *selbsttätig* und *selbstständig* anzueignen (ebd., S. 60). Das Geheimnis von ‚wahrer Erziehung‘ ist für sie paradoxerweise in der Nicht-Erziehung gegeben:

> „Wie wäre es, wenn man endlich anfinge, dieser Anweisung der Natur zu folgen und einzusehen, daß das größte Geheimnis der Erziehung gerade darin verborgen liegt – nicht zu erziehen?! Das Kind nicht in Frieden zu lassen ist das größte Verbrechen der gegenwärtigen Erziehung gegen das Kind. Dahingegen wird, eine im äußeren, sowie im inneren Sinne schöne Welt zu schaffen, in der das Kind wachsen kann; es sich darin frei bewegen zu lassen, bis es an die unerschütterliche Grenze des Rechts anderer stößt, – das Ziel der zukünftigen Erziehung sein“ (Key 1902/1978, S. 50).

Demnach soll eine direkte erzieherische Einflussnahme auf das Kind durch eine Pädagogik des *Wachsenlassens* abgelöst werden im Vertrauen auf die Selbstentfaltung der guten Natur des Kindes. Der Vergleich zwischen ihrer Idealvorstellung und der Erziehungswirklichkeit veranlasst sie zu Hasstiraden gegenüber der sogenannten Wort-, Lern-, Buch- und Zwangsschule sowie der Amtsautorität der Lehrkräfte; seither gehört die Redewendung von der ‚Pauk- und Buchschule‘ zum grundlegendsten Repertoire reformerisch inspirierter PädagogInnen.

In der jüdisch-christlichen Tradition messianischen Denkens ergänzt Key, wie auch schon Langbehn, wie viele andere noch nach ihr, die Metaphern und Mythen vom heiligen, integeren Kind um solche des leidenden Kindes. Hass offenbart sich in Beschreibungen vom gewaltsamen Tod des messianischen Kindes in der Schule, eben im ‚bethehemitischen Kindermord‘. Ebenso wie Jesus werde das Kind der Gewalt der Gesellschaft ausgesetzt, im Unterschied zu Jesus, noch göttlicher als jener gar, ist das Kind aber bereits zu diesem Zeitpunkt schon der *Christos*.

Das Gegenbild des *heiligen Kindes* ist nicht nur der entfremdete, deformierte Erwachsene, sondern das „durch falsche Erziehung leidende, seiner Seele beraubte Kind“ (Andresen/Baader 1998, S. 122). Die Schule der Jetztzeit wird als „seelenmordende“ Institution verteufelt, die durch „ein undurchdringliches Dickicht von Torheit, Vorurteilen und Mißgriffen“ gekennzeichnet ist. Ihr sei

> „etwas gelungen, das nach den Naturgesetzen unmöglich sein soll: die Vernichtung eines einmal vorhanden gewesenen Stoffes. Der Kenntnisdrang, die Selbstthätigkeit und die Beobachtungsgabe, die Kinder dorthin mitbringen, sind nach Schluß der Schulzeit in der Regel verschwunden, ohne sich in Kenntnisse oder Interessen umgesetzt zu haben … Wenn schon die Schule durch ihren Mangel an Spezialisierung, Konzentrierung, Selbsttätigkeit und Wirklichkeitsberührung unverantwortlich mit den geistigen Kräften der Jugend verfährt, so sind die Gymnasien und Seminarien geradezu Vernichter der Persönlichkeit“ (Key 1902/1978, S. 95, S. 105).

Die *Seelenmörder* und *Persönlichkeitsvernichter* betrieben einen monotonen Unterricht, vermittelten lebensfremde Inhalte und nähmen keine Rücksicht auf kindliche Interesse und Bedürfnisse.

Mythologisch ähnlich, aber sprachlich noch dramatischer und radikaler formuliert Maria Montessori das Leiden des Messias ‚Kind‘ in der Schule. Der Mythos des Leidenden hat hier wiederum das Bild des ursprünglichen und heilsbringenden Kindes, der unverdorbenen und darum glücklichen Natur zur Voraussetzung. Ebenso wie Jesus werde das Kind der Gewalt der Gesellschaft ausgesetzt. Während aber der Charismatiker auf das Erscheinen des Messias hofft, leidet die *Mater Dolorosa* an dessen Kreuzigung. Die Schule wird zum Leidensweg, der das Kind für sein Leben schädigt. „Das Kind wird den Kreuzweg Christi zu gehen haben. Der Beginn aber von alldem liegt in jenem ‚Ecce homo‘“ (Montessori 1952/2009, S. 300).

> „Dann nahm Pilatus Jesus und ließ ihn geißeln. Und die Soldaten flochten eine Krone aus Dornen, setzen sie auf sein Haupt und legten ihm einen purpurroten Mantel um; und sie traten vor ihn hin und sagten: ‚Sei gegrüßt, König der Juden!‘ Und sie schlugen ihm ins Gesicht. Und Pilatus kam danach wieder hinaus und sagte zu ihnen: ‚Seht, ich führe ihn zu euch heraus, damit ihr wisst, dass ich keinerlei Schuld an ihm finde.‘ So kam also Jesus hinaus, wobei er die Dornenkrone und den purpurroten Mantel trug, und Pilatus sagte zu ihnen: ‚Seht, der Mensch‘“ (Johannes 19, 1-5).

Mit den Worten ‚*Ecce homo*‘ betitelte schon der Kulturkritiker Nietzsche seine Autobiographie, eine Selbststilisierung als messianischer Zertrümmerer alter Kultur und stetiger Systeme, verfolgt von akademischer Wissenschaft, zerschlagen zuletzt von den düsteren Mächten allseitiger Häscher.

In Montessoris Gleichnis übernehmen *Familie* und *Schule* die *unheilige Allianz* von Soldateska und Mob. Die Erwachsenen erkennen das Kind nicht so, wie es ist, sondern tragen ihre Projektionen an das Kind heran. So kommt es, dass die Familie das Kind in der Schule allein lässt. Für das Schultor, an dem das Kind abgeben wird, wählt Montessori ein Bild aus Dantes ‚Göttlicher Komödie‘:

> „Und das Kind schien, weinend, hoffnungslos und von Furcht bedrückt, über jenem Tor Dantes Hölleninschrift zu lesen: ‚Durch mich gelangt man in die Stadt der Schmerzen‘“ (ebd.).

‚*Wer hier eintritt, der lasse alle Hoffnung fahren*‘. Schulen sind, so Montessori, „sadistische Labyrinthe“, die für Kinder zu Stätten „größter Trostlosigkeit“ werden. Die ohnmächtigen und verzweifelten Kinder tragen „Trauerkleider“, weil jegliche Freude und Lust an der selbstvergessenen Auseinandersetzung und Begegnung mit Welt in ihnen stirbt.

Fairerweise muss an dieser Stelle auf die katastrophalen Verhältnisse des italienischen Schulwesens zum Beginn des 20. Jahrhunderts hingewiesen werden, fairerweise auch auf den immensen Druck in Hinblick auf Autorität, Homogenität und Konformität, welcher alle europäischen Bildungssysteme jener Zeit kennzeichnete. Hier aber wird keine konstruktive Auseinandersetzung in Hinblick auf eine Verbesserung von Schule und Unterricht formuliert. Vielmehr basiert der sich so ausdrückende Schulhass auf dem romantisch-mythologisch überhöhten *Gedanken kindgemäßer Erziehung*. In radikal gefasster Form ist jeder stetige Unterricht, der nicht auf die Individualität und Selbsttätigkeit der kindlichen Entwicklung eingeht, schon ‚Seelenmord‘. Pädagogen, die nicht vom Kinde aus unterrichten, erziehen und bilden, sondern stetig instruktions- und institutionslogisch mit dem Ziel einer systematischen Bildung handeln, seien ‚Persönlichkeitsvernichter‘, Schinder des Messias ‚Kind‘. Dessen angeborener Explorations- und Tätigkeitsdrang werde in der Institution Schule mit den Mitteln der Schulpädagogik brachial erstickt. Die antiinstitutionelle Haltung zeigt sich nicht zuletzt in der Verbindung der Programmformel ‚vom Kinde aus‘ mit der Klage über die Lebensferne pädagogischer Institutionen. Per-

manent wird über die sich angeblich stetig vergrößernde Distanz zwischen der ‚künstlichen' Schule und dem ‚wirklichen' Leben der Kinder geklagt, obwohl doch diese erst Kindheit als umfassendes soziales Phänomen ermöglicht hat. Heutzutage wird auf diese als Problem wahrgenommene Trennung mit dem Ruf nach mehr Lebensweltorientierung, Anwendungsbezug und Kindorientierung durch Öffnung von Kindergarten, Schule und Unterricht sowie Jugendhilfe geantwortet. Hier zeigt sich eine „antiinstitutionelle Haltung", insofern sich diese radikale Formulierung einer ‚Pädagogik vom Kinde aus' in keinem vorstellbaren institutionellen Modell einer pädagogischen Institution realisieren lässt. Das zeigt sich daran, dass nicht die Anpassung der Kinder an die Anforderungen schulischen Lernens, sondern einseitig die Anpassung der Schule an die Eigenheit der Kinder gefordert wird. Die Individualität und Selbsttätigkeit des Kindes wird gegen die ausschließlich negativ als „Lernfabrik" wahrgenommene Institution Schule gewendet (Oelkers 1989, S. 9f.).

In gewisser Weise ist diese Haltung *noch pädagogikkritischer* als ihre charismatische Verwandte. Geht es jener um ‚Erweckung' als höchste Form der interpersonalen ‚Begegnung', geht es hier um die ‚Spontaneität' des Kindes in sich, an sich und für sich. PädagogInnen stören hier eigentlich nur noch. Letztendlich haben sie sich selber zu hassen dafür, dass sie da sind. Wenn diese Gottesmütter beiderlei Geschlechts und allerlei genders überhaupt ihre Funktion und Berechtigung haben, dann liegt diese einzig darin, den Heiland zu gebären.

Wo charismatische Konzepte der Jugenderziehung auf das Bild des Propheten rekurrieren, rekurrieren diese Konzepte der Kindheitspädagogik auf das Bild der *Gottesmutter* selbst. Die (Selbst-)Erhöhung der liebenden Mutter und der liebenden Erzieherin als neuer ‚Mutter Gottes' ist ein zentraler Schlussstein dieser Gewölbe aus neo-romantischen Kindheitsmythen (vgl. Hopf 2007). Diese Imagination war nie gänzlich uneigennützig: Mit dem Konzept der ‚geistigen Mütterlichkeit' bot sich der bürgerlichen Frauenbewegung die Möglichkeit, über die weibliche Eigenschaft der Mütterlichkeit eigenständige Berufsfelder in Bildung, Kultur und Sozialem für sich zu reklamieren und damit eine eigenständige gesellschaftliche Einflusssphäre zu gewinnen. Aber sei's drum: Die Selbstwahrnehmung der eigenen ‚Mutterliebe' als ‚Liebe im Sinne geistiger Mütterlichkeit' erhält durch das Vorbild Mariens eine Überhöhung der Verehrungswürdigkeit, wie in einem Brief Henriette Schrader-Breymanns, einer der Ur-Mütter der bürgerlichen Frauenbewegung und der Kindheitspädagogik, deutlich wird:

> „Es ist gewiss der wichtigste Satz der Pädagogik, anzuknüpfen an das, was der Mensch liebt – und die erste Liebe ist zwischen Mutter und Kind – und es ist doch wahr, daß im Katholizismus, im Marienkult so etwas großes verborgen liegt, und ich wollte viel lieber, daß ich katholisch getauft wäre als lutherisch (Schrader-Breymann, zit. nach Hopf 2007, S. 175).

Die neue Erziehung, die ‚Pädagogik vom Kinde aus', erscheint in diesem Deutungszusammenhang als eine *weiblich* konnotierte Pädagogik. Die Aufgabe der Pädagoginnen als Göttermütter, aber auch der sich an ihrem Ideal orientierenden Pädagogen, besteht darin, den Heiland von allen institutionellen Anfragen an Stetigkeit der Enkulturation und Zivilisierung freizuhalten.

Wie in der pädagogischen Historiographie herausgearbeitet wurde, ist die Mythologisierung von Kindheit ebenso wie die damit verbundene Institutionenkritik kein auf den Anfang des 20. Jahrhunderts begrenzter, sondern ein *kontinuierlicher Deutungszusammenhang*, der sich noch heute vielfach im pädagogischen Diskurs zu erkennen gibt. Freilich sind in säkularisierten Zeiten die Metaphern andere geworden, die in ihm bedient werden (vgl. Baader 2004).

Ebenso wie in der charismatischen oder messianischen Reformpädagogik steht auch in aktuellen reformpädagogischen Entwürfen die romantische Idee vom Kind als *schöpferischem Ursprung* im Mittelpunkt. Die sakralen Hintergrundbilder sind inzwischen durch aus den Natur-, Neuro- und Technikwissenschaften entlehnte abgelöst worden, ohne freilich ihre quasi-sakrale Dimension eingebüßt zu haben. Hintergrundfolie ist heute ein quasi-sakral überhöhtes Bild vom ‚kompetenten Kind', dem ‚Lerngenie' und ‚Turbolerner', der über einen ursprünglichen Erkenntnisdrang verfügt, welcher noch nicht durch schulisches Lernen und Leistungsanforderungen erstickt wurde. Die neue Analogiebildung überführt den religiösen in einen modernen, innerweltlichen Mythos. Das Kind wird zum modernen Individuum par excellence, es wird als ‚Forscher', ‚Konstrukteur', ‚Erfinder', ‚Entdecker' und ‚kompetenter sowie selbstständiger Akteur' beschrieben (vgl. Drieschner 2007). Der Blick in die Wiege zeige nicht mehr ein neues Jesus-Kind als „Bild der Unschuld und Hilflosigkeit", sondern den „großartigsten Geist, der je existiert hat und den gewaltigsten Lernapparat des gesamten Universums" (Gopnik et al. 2006, S. 17).

Im romantisch-emphatischen Gestus wird das Kind also wieder zum Heilsbringer und Ideal des menschlichen Lebens mythisiert, da man in ihm Lernpotenziale erblickt, die bei den Erwachsenen vielfach verschüttet seien (vgl. Baader 2004, Drieschner 2007). Der pädagogische Grundtenor bleibt damals wie heute der gleiche: Ziel der berufsbiographischen Entwicklung von PädagogInnen sei es, die kindliche Anfängerlust am ‚Forschen' und ‚Lernen' wieder in sich selbst ganzheitlich nachzuvollziehen und zuzulassen. So ihr nicht werdet wie die Kindlein, so werdet ihr auch keine guten Pädagogen, so die dahinter stehende biblische Logik und zugleich Drohkulisse. Diese moderne Form der ‚*mythischen Nachfolge*' werde erreicht, wenn die pädagogische Aus- und Fortbildung selbst zu einem Ort des kindlich-neugierigen Forschens werde. *Hassenswert* ist vor diesem Hintergrund die als Abrichtung des individuellen Lerngenies zu einem Standardkind empfundene Enkulturation durch Belehrung (vgl. Konrad 2009).

Bis heute kann man sowohl an frühpädagogischen Selbstbildungsansätzen als auch an offenen Unterrichtskonzepten anmerken, dass in diesen, im Vertrauen auf die ‚Göttlichkeit' und ‚Kompetenz' des Kindes, einerseits *überzogene Erwartungen an die Kinder* gestellt werden, andererseits aber auch sehr *niedrige Erwartungen an die Fähigkeit der Erzieherinnen und Lehrkräfte*, die kindlichen Bildungsprozesse *gezielt* anzuregen, zu *strukturieren* und ihnen Maß und Richtung zu geben (vgl. Grell 2010, S. 164).

9 Der verdrängte Hass auf das Gotteskind

Die Ablehnung und schlimmstenfalls der Hass des Pädagogen trifft jedoch nicht nur die Institution, sondern kann sich in zweiter Linie auch gegen das leibhaft gegenüber stehende Kind selber richten. Dies mag auf den ersten Blick erstaunen, wird doch die Liebe zum Kind tendenziell absolut gesetzt. Auf den zweiten Blick wird aber einsichtig, dass eine zu stark auseinander klaffende Kluft zwischen der *Liebe zu einem Kindheitsideal* und *dem real erfahrenen Kind* in seiner Ambivalenz, also nicht nur in seiner ‚Heiligkeit' und ‚Kompetenz', sondern auch z.B. in seinen triebhaften und konfliktbeladenen Gefühlsströmungen, das Entstehen von negativen zischenmenschlichen Gefühlen und Beziehungskonflikten wahrscheinlich machen.

Faktisch sind es immer nur ein paar Kinder in einer Lerngruppe, die derart überzogene Erwartungen zu erfüllen vermögen. Immer da, wo in quasi-religiöser Art eine totale Hingabe an ein Idealbild gefordert wird, wo ein aufgeweichtes oder umgekehrtes Generationenverhältnis an die Stelle einer stetig professionell gestalteten autoritativen Balance von Nähe und Distanz tritt, erwächst eine unfruchtbare Emotionalisierung, in der ‚Liebe'

in ‚Hass‘ umschlagen kann. In diesem hoch emotionalisierten Sozialklima kann nicht mehr professionell zwischen Person und Rolle differenziert werden, folglich können Beziehungskonflikte nicht mehr sachlich gelöst werden. Wie z. B. Erfahrungsberichte aus Hamburger Lebensgemeinschaftsschulen zeigen, führt der Abbau generativer Differenz im Rahmen mythischer Überhöhungen des Kindes schlichtweg zu Ordnungsverlust. Es entsteht Chaos, wenn direkte Erziehung speziell in den Handlungsformen des Gegenwirkens, Regeln-Setzens, Ritualisierens und Strukturierens nicht mehr als notwendige Stabilisierung und Orientierung, sondern als Einschränkung der Selbsthervorbringung des Kindes verstanden werden, wenn es nur mehr um die ‚Behütung‘ geht, hier missverstanden als Umhegung eines kindlichen Genius.

> „Die Abschaffung der traditionellen Herrschaft Erwachsener in der Schule führte vielmehr zu einer unkontrollierten Auslieferung der Kinder an ihre jeweiligen Augenblicksbedürfnisse und -interessen, die sich dann extensiv auslebten, oder zu neuen Formen der Unterwerfung unter gemeinsam vereinbarte bzw. von einzelnen Schülern gewaltsam durchgesetzte Ordnungsvorstellungen“ (Benner/Kemper 2003, S. 145).

„Wo du die Erde der Natur öberlässest“, so wusste schon der späte Pestalozzi aus eigener Erfahrung, „da trägt sie *Unkraut und Disteln*, und wo du ihr die Bildung deines Geschlechts überlässest, da führt sie dasselbe weiter“ (Pestalozzi 1804, S. 315). Vor diesem Hintergrund sollte man stutzen, wenn jedes kindliche Augenblicksbedürfnis und jede kindliche Lebensäußerung, also auch jedes Backe-Kuchen, jede Badezimmerüberflutung und jedes Einschmieren des Esstisches mit Quark und Banane als ‚göttliche Offenbarung‘ oder als ‚Explosion des Forschergeistes‘ bejubelt wird. Psychologische Nachfragen sollte man auch dann stellen, wenn jedes gekrakelte Mondgesicht und jeder Phantasieaufsatz über Pokémons zum Ausdruck kindlich-künsterischer Genialität stilisiert wird. Ausgeklammert wird hier nämlich die *Ambivalenz* der Ursprünglichkeit und des explorativen Forschergeistes des Kindes, die das erzieherische Geschäft so anstrengend macht. Diese Ambivalenz zeigt sich z.B. in der Frage, bis wann eine besonders engagierte gegenständliche Exploration noch als genuines Interesse an einem Gegenstand und damit förderungswürdig oder schon als zerstörerisch und aggressiv zu werten und damit zu unterbinden ist. Sie zeigt sich in Bezug auf soziale Neugierde auch in der laut gestellten Frage des Kindes, ‚warum denn der Mann da vorne so dick ist‘ (vgl. Drieschner 2011b).

Das, was das erzieherische Geschäft anstrengend und je nach physisch-psychischen Zustand des Erwachsenen mitunter auch schlichtweg hassenswert macht, ist die *stetige* Überführung dieser Unbefangenheit und Spontaneität des Kindes in zivilisierte und kulturell zulässige Sozial-, Verhaltens- und Wissensstandards, die nicht zuletzt die Verletzlichkeit anderer Personen schützen. Von daher ist es nicht unplausibel anzunehmen, dass sich in der Heiligsprechung der Unbefangenheit und Spontaneität des Kindes der Überdruss der Pädagogen an den Spannungen und Konflikten der direkten erzieherischen Interaktion widerspiegelt. Erzieherisches Disengagement, erzieherische Enttäuschung, Angst vor Versagen, aber auch Hass auf Kinder kann demnach Ausdruck einer überzeichneten Kinderliebe sein.

10 Der aufbrechende Hass auf die LehrerIn

Seit nunmehr über 100 Jahren suhlen sich manche PädagogInnen in solchem Debatten-Morast. Insofern nimmt es nicht wunder, dass sich manche Eltern *wehren*. Lange stand das ‚Lehrer-Hasser-Buch‘ von Gerlinde Unverzagt, geschrieben unter dem Pseudonym ‚Lotte Kühn‘, auf den Bestsellerlisten. Hier werden insbesondere die KindheitspädagogInnen vorgeführt. Da gibt es die Grundschullehrerin ‚Frau Dingeldomdei‘, die see-

lisch und geistig ihrerseits im Kindergartenalter steckengeblieben ist und, völlig unfähig zu jedweder Differenzierung, in jedem Herummatschen der ihr anvertrauten Kinder Ausdrücke kindlicher Genialität erblickt. Da gibt es die Lehrerin ‚Friedensreich-Bedürftig‘, die aufgrund ihrer pädagogischen Ideologie von der Heiligkeit des Kindes und ihrer grenzenlosen Naivität und geistigen Schlichtheit überreich gesegnet ist mit der Fähigkeit, keinerlei Konflikte zwischen Wünschen, Hoffnungen und Ängsten von Eltern und deren Anliegen wahrzunehmen.

Besonders aber wird die Mutter deshalb zur Lehrer-Hasserin, weil sie keinerlei Konzept von Stetigkeit erzieherischer, didaktischer und bildnerischer Bemühungen bei solchen PädagogInnen erkennen kann. Stattdessen sieht sie sich der *Willkür* von ‚didaktischen Glaubenssätzen‘ ausgeliefert. Wer sich selber als Prophet oder Mutter Gottes verherrlicht, wer die akademisch grundierte Pädagogik sowieso herabsetzt, der kann sich auch darauf beschränken, dass ‚Frontalunterricht‘ nicht sein soll. ‚Frontalunterricht‘ ist eines der geliebtesten Feindworte von pädagogischen Schulhassern, in der Königsdisziplin eines lehrergelenkten *stetigen* Verfahrens der ‚Vermittlung‘ zwischen Ich, Du und Welt, der ‚Unterstützung‘ mithin, schillert der Feind der *unstetigen* ‚Begegnung‘ wie in einem Prisma in allen Farben. Die gelieferte Nichtbegründung von ‚Begegnung‘ ‚liebenden‘ PädagogInnen lautet gerne, wie Unverzagt fein beobachtet, dass halt heute in der Schule irgendwie alles anders sei als früher und man ‚einfach so nicht arbeiten könne‘. Hochgehalten wird ein Gegenbild selbsttätigen Sich-Entfaltens, wie es sich für kleines Messiasse gehört. Unverzagt lästert über die Lehrerin, die sich statt einer Begründung auf ihr ‚pädagogisches Herz‘ verlässt, welches für das freie Schreiben schlage. Fehler seien Lernchancen, so die Superlehrerin, die schon einmal irgendetwas von Krise als Chance gehört hat. Chancen zum Bessermachen werden freilich nicht genutzt, weil gegenüber dem Kind ja kein ‚Druck‘ aufgebaut werden solle, der nur zu Schreibblockaden führe. So folgt die Mutter der Aufforderung, auch zu Hause nicht in die Orthographie ihres Kindes einzugreifen, und muss erfahren, dass ihr Sohn bis zum Ende der 3. Klasse nur phonetisch orthographielos schreibt. Schließlich macht Unverzagt selbst Schreibübungen mit dem Kind und muss feststellen: Die Diktate ihres Sohnes „wimmeln bis heute von Lernchancen“, sprich: Er hat drei Jahre Lebenszeit unter der Obhut solcher Lehrerinnen verschwendet, ohne auch nur die Orthographie zu lernen.

So ungerecht, pointiert, effekthascherisch, kalkuliert dieses Büchlein auch ist, es legt einen Finger in die Wunde. Erziehung, Bildung und Unterricht sind Geschäfte der Stetigkeit. Sie sind, da hat Bollnow recht, immer in Ergänzung durch die bereichernden unstetigen Momente der Begegnung zu denken. Sie sind aber nie einzig und alleine aus diesen zu denken. Und: *geradezu gefährlich* werden jene Begegnungsaspekte, wenn sie, wie faktisch beobachtbar, mit Imaginationen eines kindlichen oder jugendlichen Messias verknüpft werden. Die messianische Erlösungshoffnung geht, beobachtbar, einher mit Selbstilisierungen als Prophet oder als Mutter Gottes. Solche Selbsterhöhungen aber gehen wiederum einher mit Herabsetzungen von institutionalisierter, professionell betriebener Pädagogik. Je nachdem, wie übersteigert die Liebe zum Ideal sich entwickelt, können solche Herabsetzungen die Dimension von Hass annehmen.

Literaturverzeichnis

Andresen, Sabine/Baader, Meike Sophia (1998): Wege aus dem Jahrhundert des Kindes. Tradition und Utopie bei Ellen Key. Neuwied: Luchterhand.

Baader, Meike Sophia (1996): Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit. Auf der Suche nach der verlorenen Unschuld. Neuwied: Luchterhand.

Baader, Meike Sophia (2004): Der romantische Kindheitsmythos und seine Kontinuitäten in der Pädagogik

und Kindheitsforschung. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, H.3, S. 416–431.
Benner, Dietrich/Kemper, Herwart (2003): Theorie und Geschichte der Reformpädagogik. Teil 2: Die pädagogische Bewegung von der Jahrhundertwende bis zum Ende der Weimarer Republik. Weinheim u.a.: Beltz.
Bollnow, Otto-Friedrich (1962): Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Stuttgart: Kohlhammer.
Bollnow, Otto Friedrich (1968): Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung. 4. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
Bollnow, Otto Friedrich (1973): Erziehung als Erweckung. Zur Pädagogik Eduard Sprangers. In: Ders.: Erziehung zum Gespräch. hrsg. v. M. Hamada. Tokyo: Tamaga-wa-University-Press, S. 143–152. Nachdruck unter: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/doc/SprangerErweckung.pdf (abgerufen am 16.01.2011).
Brunotte, Ulrike (2004): Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne. Berlin: Wagenbach.
Bünger-Kohn, Claudia (1986): Schulkritik in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts. Bonn: Univ., Diss.phil.
Drieschner, Elmar (2007): Die Metapher vom Kind als Wissenschaftler. Zum Forschergeist und zur Kompetenz von Säuglingen und Kleinkindern. In: Hoffmann, Dietrich/Gaus, Detlef/Uhle, Reinhard (Hrsg.): Mythen und Metaphern, Slogans und Signets. Erziehungswissenschaft zwischen literarischem und journalistischem Jargon. Hamburg: Kovãc, S. 71–90.
Drieschner, Elmar (2011a): Frühkindliche Erziehung oder Bildung? Zur bindungstheoretischen Begründung von Frühpädagogik. In: Pädagogische Rundschau 65, H.3, S. 285–304.
Drieschner, Elmar (2011b): Bindung und kognitive Entwicklung – ein Zusammenspiel. Ergebnisse der Bindungsforschung für eine frühpädagogische Beziehungsdidaktik. Eine Expertise der Weiterbildungsinitiative Frühpädagogische Fachkräfte. München: Deutsches Jugendinstitut [WiFF-Expertisen, Band 13].
Dudek, Peter (1999): Grenzen der Erziehung im 20. Jahrhundert. Allmacht und Ohnmacht der Erziehung im pädagogischen Diskurs. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
Elschenbroich, Donata (2000): Ein neues Jahrhundert des Kindes? – Von Ankunftswesen und Erkenntniswesen. In: Larass, Petra (Hrsg.): Kindsein kein Kinderspiel. Das Jahrhundert des Kindes (1900–1999). Halle: Franckesche Stiftungen; S. 425–434.
Fröhlich, Volker: Liebe und Haß in der Geschichte der psychoanalytischen Pädagogik. In: Krumenacker, Franz-Josef (1997): Liebe und Haß in der Pädagogik. Zur Aktualität Bruno Bettelheims. Freiburg im Breisgau: Lamschus, S. 44–55.
Fuhs, Burkhard (2005): Kindheitsforschung und Schulforschung – zwei Gegensätze? In: Breidenstein, Georg/Prengel, Annedore (Hrsg.): Schulforschung und Kindheitsforschung – ein Gegensatz? Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 161–176.
Gaus, Detlef (2007): Die ‚Liebe‘ des ‚geborenen Erziehers‘. Zur Typologie des Lehrers bei Eduard Spranger. In: Bilstein, Johannes/Uhle, Reinhard (Hrsg.): Liebe. Zur Anthropologie einer Grundbedingung pädagogischen Handelns. Oberhausen: Athena (Pädagogik: Perspektiven und Theorien; 7). (Pädagogische Anthropologie; 16), S. 119–136.
Gaus, Detlef/Uhle, Reinhard (2009): Liebe‘ oder ‚Nähe‘ als Erziehungsmittel. Mehr als ein semantisches Problem! In: Meyer, Christine/u.a. (Hrsg.): Liebe und Freundschaft in der Sozialpädagogik. Personale Dimensionen professionellen Handelns. 1. Aufl. Wiesbaden 2009, S.23-43.
Gaus, Detlef (2011a): Bildung und Erziehung. Klärungen, Veränderungen und Verflechtungen vager Begriffe. In: Stange, Waldemar/Krüger, Rolf/Henschel, Angelika/Schmitt, Christof (Hrsg.):Handbuch Erziehungs- und Bildungspartnerschaften. Elternarbeit in Kooperation von Schule, Jugendhilfe und Familie. 1. Aufl. Wiesbaden 2011, S.57-66.

Gaus, Detlef (2011b): Wie der pädagogische Eros erfunden wurde. Eine Geschichte von Männerfantasien und Machtspielen. In: Drieschner, Elmar/Gaus, Detlef (Hrsg.): Liebe in Zeiten pädagogischer Professionalisierung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 29–74.
Giesecke, Hermann (1998): Pädagogische Illusionen: Lehren aus 30 Jahren Bildungspolitik. Stuttgart: Klett-Cotta.
Gopnik, Alison/Meltzoff, Andrew/Kuhl, Patricia (2006): Forschergeist in Windeln. Wie ihr Kind die Welt begreift. München: Piper.
Grell, Frithjof (2010): Über die (Un-)Möglichkeit, Früherziehung durch Selbstbildung zu ersetzen. In: ZfPäd. 56, H.2, S. 154–167.
Honig, Michael-Sebastian (1999): Entwurf einer Theorie der Kindheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hopf, Caroline (2007): Mutterliebe – Nächstenliebe – pädagogische Liebe: Eine Konstante im sozialpädagogischen Professionalisierungsprozess des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. In: Bilstein, Johannes/Uhle, Reinhard (Hrsg.): Liebe. Zur Anthropologie einer Grundbedingung pädagogischen Handelns. Oberhausen: Athena Pädagogik: (Perspektiven und Theorien; 7). (Pädagogische Anthropologie; 16) S. 171–179.
Kelle, Helga (2005): Kinder in der Schule. Zum Zusammenhang von Schulpädagogik und Kindheitsforschung. In: Breidenstein, Georg/Prengel, Annedore (Hrsg.): Schulforschung und Kindheitsforschung – ein Gegensatz? Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 139–160.
Key, Ellen (1978): Das Jahrhundert des Kindes. Königsstein: Athenäum.
Konrad, Franz-Michael (2009): Instruktion oder Konstruktion? Zu einem Widerspruch des Postmodernismus in den internationalen frühpädagogischen Diskursen. In: Zeitschrift für Sozialpädagogik. H.1, S. 2–22.
Kühn, Lotte (d.i.: Unverzagt, Gerlinde) (2005): Das Lehrer-Hasser-Buch. Eine Mutter rechnet ab. München: Droemer Knaur.
Langbehn, Julius (1890/1922): Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. Leipzig: Hirschfeld.
Melzer, Wolfgang/Hurrelmann, Klaus (1990): Individualisierungspotentiale und Widersprüche in der schulischen Sozialisation von Jugendlichen. In: Heitmeyer, Wilhelm/Olk, Thomas (Hrsg.): Individualisierung von Jugend. Gesellschaftliche Prozesse, subjektive Verarbeitungsformen, jugendpolitisch Konsequenzen. Weinheim u.a.: Juventa. S. 35–59.
Mierendorff, Johanna/Olk, Thomas (2002): Gesellschaftstheoretische Ansätze. In: Krüger, Heinz-Herrmann/Grunert, Cathleen (Hrsg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Opladen: Leske + Budrich, S. 117–142.
Montessori, Maria (1952/2009): Kinder sind anders. Stuttgart: Klett Cotta.
Nohl, Arndt-Michael (2006): Die Bildsamkeit spontanen Handelns. Phasen biographischer Wandlungsprozesse in unterschiedlichen Lebensaltern. In: ZfPäd. 52, H.1, S. 91–107.
Nohl, Herman (1957): Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke.
Oelkers, Jürgen (1989): Seelenmorde in den Schulen. Zur Kontinuität von Schulkritik. In: Pädagogik 41, H.5, S. 9–11.
Pestalozzi, Heinrich (1804): Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. Ein Lehrbuch, den Müttern Anleitung zu geben, ihre Kinder selbst zu unterrichten. Stuttgart u.a.: Cotta'sche Buchhandlung.
Scheuerl, Hans (1997): Reformpädagogik. In: Fathke, Reinhard (Hrsg.): Forschungs- und Handlungsfelder der Pädagogik (ZfPäd: Beiheft; 36) Weinheim u.a.: Beltz, S. 185–236.
Schmitt, Hanno/Prengel, Annedore (2000): Erziehung vom Kinde aus. Reformpädagogische Versuchsprojekte nach 1900 und ihre heutige Bedeutung. In: Larass, Petra (Hrsg.): Kindsein kein Kinderspiel: Das Jahrhundert des Kindes (1900–1999). Halle (Saale): Verl. der Franckeschen Stiftungen, S. 207–222.

Spranger, Eduard (1949): Psychologie des Jugendalters (1. Aufl. Leipzig 1924). 19. Aufl. Heidelberg: Quelle&Meyer.
Spranger, Eduard (1970): Gesammelte Schriften. Tübingen: Niemeyer. Band 3: Schule und Lehrer.
Spranger, Eduard (1973): Gesammelte Schriften. Tübingen: Niemeyer. Band 2: Philosophische Pädagogik.
Uhle, Reinhard/Gaus, Detlef (Hrsg.): Pädagogischer Eros. Hoffnung auf Intimität oder professioneller Ethos? Ein Problemaufriss. In: Faulstich, Werner/Glasenapp, Jörn (Hrsg.): Liebe als Kulturmedium. München 2002, S. 81–120.
Uhle, Reinhard/Gaus, Detlef (2006): Pädagogik zwischen 1900 und 1910. Zwischen Tradition und Moderne, zwischen Erstarrung und Aufbruch. In: Faulstich, Werner (Hrsg.): Das Erste Jahrzehnt. München: Fink. (Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts), S. 99–116.
Ullrich, Heiner (1999): Das Kind als schöpferischer Ursprung. Studien zur Genese des romantischen Kindbildes und seiner Wirkungen auf das pädagogische Denken. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
Weber, Max (1922): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.
Weiß, Edgar (1998): „Vom Kinde aus" – Ein reformpädagogischer Slogan und seine Problematik. In: Archiv für Reformpädagogik. Bd. 3, H.1/2, S. 3–50.
Winterhager-Schmid, Luise (2000): „Groß" und „klein" – Zur Bedeutung der Erfahrung mit Generationendifferenz im Prozess des Heranwachsens. In: Dies. (Hrsg.): Erfahrungen mit Generationendifferenz. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 15–37.
Zeidler, Kurt (1919): Vom erziehenden Eros. Hamburg: Freideutscher Jugendverlag.
Zinnecker, Jürgen (2000b): Kindheit und Jugend als pädagogische Moratorien. Zur Zivilisationsgeschichte der jüngeren Generationen im 20.Jahrhundert. In: Benner, Dietrich/Tenorth, Heinz-Elmar (Hrsg.): Bildungsprozesse und Erziehungsverhältnisse im 20. Jahrhundert. 42. Beiheft der Zeitschrift für Pädagogik. Weinheim u.a.: Beltz, S. 36–67.
Zulliger, Hans (1960): Gespräche über Erziehung. Bern u.a.: Huber.

Zu den Autoren

PD Dr. Detlef Gaus, studierte Bibliotheks-, Kultur- und Erziehungswissenschaften in Hamburg, Hagen und Lüneburg. Studienabschlüsse als Dipl.-Bibliothekar und M.A. Promotion zum Dr. phil. und Habilitation mit venia für ‚Erziehungswissenschaft' in der gesamten Breite des Faches. Langjährige Tätigkeiten als Bibliothekar, Bibliotheksleiter und als Hochschullehrer. Privatdozent am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Lüneburg. Arbeitsschwerpunkte im Bereich der Bildungstheorie und Bildungsgeschichte.
Kontakt: gaus@uni-lueneburg.de

Prof. Dr. Elmar Drieschner, studierte Lehramt mit den Fächern Deutsch, Englisch und evangelische Theologie, Promotion zum Dr. phil., Tätigkeiten als Lehrer wie als Hochschullehrer. Derzeit Verwalter der Professur für Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Frühkindliche Bildung und Erziehung an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Arbeitsschwerpunkte im Bereich von Pädagogik und Didaktik der Frühen Kindheit, Schulpädagogik und -didaktik sowie Theorie von Erziehung und Bildung.
Kontakt: drieschner@ph-ludwigsburg.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Die (un)glückliche Liebe. Ein philosophischer Versuch über Liebe und Kunst

Henrik Holm

Zusammenfassung
Lieben macht nicht nur glücklich, sondern kann auch, wovon es in der Literatur genügende Beispiele gibt, zutiefst unglücklich machen. In der Kunst kann der Liebende eine Sprache finden, die nicht nur seine Liebe, sondern auch die mit ihr einhergehende Einsamkeit ausdrückt. Somit nimmt die Kunst etwas von der Schwere des melancholischen Existenzdrucks des Liebenden. Im weiterdenkenden Anschluss an markante Thesen zur Kunst bei Schelling, Nietzsche und Heidegger soll der Bezug zum Liebenden klar gemacht werden. Hierbei wird sich zeigen, dass Kunst und Liebe philosophisch untrennbar miteinander verbunden sind.

Schlüsselwörter
Kunstphilosophie, Liebe, Anthropologie, Geschichte der Philosophie

Abstract
The (un)happy love. *A philosophical essay about love and art*. Love makes not only happy, but can also, of which there are sufficient examples in the literature, make deeply unhappy. Through art the lover can find a language that expresses not only his love but also the loneliness associated with it. Therefore, art can take a little of the pressure of the lover’s melancholy existence. In further thinking of theses on art by Schelling, Nietzsche and Heidegger, it will be shown that art und love are philosophical inextricably linked to each other.

Keywords
Aestetics, love, anthropology, history of philosophy

1 Die Liebeserfahrung des Menschen im Rahmen einer Philosophie der Kunst

Die positive Kraft der Liebe ist unbestritten. Wer verliebt ist, blüht auf. Das strahlende Gesicht einer liebenden Person ist schön und hat eine durchaus ethische und zwischenmenschliche Bedeutung. Denn die Inspiration, die von einem Liebenden ausgehen kann, ist enorm. Die Liebe hat aber auch ihre Schattenseiten, sie ist eine Kraft, die das rationale Verfügen des Menschen übersteigt. Sie entzieht sich der Kontrolle. Denn es ist immer, wie Nietzsche sagt, etwas Wahnsinn in der Liebe.[1] Schmerzhaft wird die Liebe, wenn sie nicht erwidert wird. Die Liebe lähmt, wenn man nicht an anderes als an die geliebte Person denken kann. Sie führt zu dem Gefühl, man sei unglücklich. Als Liebender fühlt man sich zudem als Außenseiter der Gesellschaft. Man steht draußen, man ist allein mit der Liebe. Die ganze Problematik hat einen schönen und ergreifenden Ausdruck bekommen in Goethes *Die Leiden des jungen Werther*. Hier wird die Liebe in allen ihren Facetten, vor allem in Anbetracht der Totalitätsperspektive des Liebenden, behandelt. Die dramatische Wirkungsgeschichte zeigt die fast erschreckende Bedeutung der Kunst und der künstlerischen Verarbeitung wesentlicher Erfahrungsbereiche für Liebende.

Die Affirmation des Liebens impliziert eine Negation der bestehenden Verhältnisse. Der Liebende fühlt sich unwohl. In einer zunehmend durchrationalisierten Welt geht mit der Liebe die Einsamkeit einher. Nur durch die Kunst bekommt der Liebende eine Sprache. Denn in der Kunst können seine Gefühle, die des Glücks und des Unglücks, im einzelnen Werk behandelt werden. Mit Adorno kann man sagen: „Die ungelösten Antagonismen der Realität kehren wieder in den Kunstwerken als die immanenten Probleme ihrer Form.“[2] Durch die Kunst kann dem Liebenden etwas vom Existenzdruck genommen werden. Oder abermals mit Adorno: „Ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt.“[3] Die Kunst, die gleichzeitig ein geistiges und sinnliches Produkt eines Künstlers ist, umfasst von daher den ganzen Menschen. Die Unergründlichkeit des Nicht-Identischen in der Liebeserfahrung vermittelt dem Liebenden durch die Kunst einen Ausdruck, durch den er sich verstanden fühlt. Die Kunst kann den Identitätszwang, dem sich der Liebende entgegengestellt sieht, aufheben und in ein Gefühl von Freiheit transformieren, das gerade im Nicht-Identischen gründet.

Hier setzt die Philosophie ein: Ohne die Erfahrung der Liebe kann es schwerlich Philosophie geben. Liebe gehört, wie Karl Jaspers überzeugend gezeigt hat, zu den Existenzerschütterungen, derer der Philosoph bedarf.[4] Wenn wir diese beiden Gedanken verbinden (erst durch die Kunst bekommt die Liebe eine Sprache und Liebe ist eine Voraussetzung des Philosophierens) wird klar: Philosophie und Kunst sind untrennbar miteinander verbunden. Hier wird deutlich wie die Kunst dem Liebenden einen Spielraum für seine Gefühle eröffnet.

Über die Bedeutung der Kunst hat Wittgenstein in einem Gespräch mit Rush Rees gesagt: „Ich finde es unmöglich, in meinem Buch auch nur ein einziges Wort zu sagen über alles das, was die Musik für mich in meinem Leben bedeutet hat. Wie kann ich dann darauf hoffen, dass man mich versteht?“[5] Hier werden nicht nur die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks deutlich, sondern auch die fundamentale Bedeutung der Kunst für Wittgenstein, die gewissermaßen den unaussprechbaren Hintergrund seiner ausgesprochenen und zu Papier gebrachten Philosophie bildet.[6]

Es gibt in der Geschichte der Philosophie Versuche, diesen Eindruck Wittgensteins zu begründen. Unterschiedliche Begründungen, aber dennoch in der Bewertung des fundamentalen Ortes der Kunst im Rahmen der Totalität der Wirklichkeit, haben u.a. Schelling, Nietzsche und Heidegger vorgelegt. Bei diesen drei Philosophen tritt eine eigenartige und faszinierende Philosophie der Kunst auf, in der Kunst dem Philosophierenden eine Dimension des Denkens eröffnet, die sich im Rahmen einer Philosophie des Bedeutungsvollen, zu dem die Liebe zählt, interpretieren lässt. Es wird sich zeigen, dass diese drei Philosophen maßgebliche und innovative Thesen vorgelegt haben, wenn es darum geht, die Kunst im Rahmen menschlicher Liebeserfahrung zu interpretieren. Dabei ist bei allen die schon erwähnte Totalitätsperspektive des Lebens, wie sie in der Kunst zum Ausdruck kommt, ein zentrales Anliegen, das dazu dienen kann, die in der Kunstphilosophie oftmals vorgenommene Begrenzung auf die Rezeptionsfragen, d.h. wie Kunst erlebt wird, zu überwinden. Denn alle drei weisen deutlich auf je unterschiedliche Weise darauf hin, dass Kunst viel mehr sei, als ein bloßer Eigenbereich im Sinne eines Appendix neben Erkenntnistheorie und der Frage nach menschlichem Handeln.

Bevor auf das Verhältnis von Liebe und Kunst eingegangen wird, sollen um der Übersicht willen, die Hauptgrundzüge ihrer jeweiligen Philosophie der Kunst kurz umrissen werden: Bei Schelling verwirklicht sich die Bestimmung der Kunst im Rahmen einer Philosophie des Absoluten, in der die intellektuelle Anschauung durch die ästhetische Anschauung im Kunstwerk erfüllt wird. Bei Nietzsche dient die Kunst der Lebensstei-

gerung und wird so zu einem Teil der Physiologie des Lebens. Weiterhin dient die Kunst der ästhetischen Rechtfertigung der Welt; sie sei die bewusste Aufrichtung des Scheins, ohne die illusionäre Bedeutung der Kunst würde der Mensch nicht das Dasein und sogar die Wahrheit ertragen. Wenn Heidegger die Kunst als das In-das-Werk-Setzen-der Wahrheit versteht, ist sie Teil der Frage nach dem Sein geworden. Dabei spielt die Kunst somit eine Schlüsselrolle, wenn es darum geht, den menschlichen Bezug zum Sein zu interpretieren. Bei Heidegger ist Kunstphilosophie wieder, wie bei Schelling, Teil des Wahrheitsgeschehens und nicht wie bei Nietzsche eine Negation der auf Erkenntnis bezogenen Wahrheit. Kriterium der philosophiegeschichtlichen Auswahl dieser drei Philosophen ist der systemische Ort, den die Kunst innehat: Kunst als Konfrontation mit der Totalitätsperspektive bei gleichzeitiger Bestimmung der Kunst als etwas, was nicht durch den Begriff eingeholt werden kann und so als die höchste Manifestationen des Lebens zu interpretieren ist. In diesem Aufsatz konzentriere ich mich dementsprechend auf die Frage, wie man im Anschluss an Schelling, Nietzsche und Heidegger, philosophisch das Verhältnis von Liebe (mit ihren Schattenseiten) und Kunst interpretieren kann. Es handelt sich hierbei nicht um eine Reproduktion ihres Denkens, sondern vielmehr um ein andeutendes Weiterdenken bedeutender philosophischer Theoreme.

2 Melancholie und Liebe bei Schelling

Ausgehend von einer Dualität in Gott, nach dem Gott einen dunklen Grund in sich habe, über den er sich allerdings erhebe und durch seine Liebe überwinde, legt Schelling in der Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* dar, dass die ganze Natur von einer Melancholie geprägt sei, weil sie nie Herr über den Grund ihrer Existenz werde. „Der Mensch bekommt die Bedingung [seiner Existenz, H.H.] nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Aktus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit […] Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens.“[7]

Weil der Mensch es nicht schafft, wie Gott, den dunklen Grund in sich mit Liebe zu überwinden, leidet er aufgrund der fehlenden Kraft der Liebe. Er wird enttäuscht, verfällt in schwere Melancholie und fühlt sich der traurigen Natur, die der Erlösung harrt, verbunden. Liebe und Melancholie sind miteinander verbundene Grundbestimmungen des Seins an sich, sowohl des Göttlichen als auch des Menschlichen. Für letzteres gilt es in dieser melancholischen Grundsituation, das Aufleuchten der Ewigkeit als ein sinngebendes Potential festzuhalten. Dies geschieht bei Schelling gerade im Rahmen einer Philosophie der Kunst. In der Kunst tritt das Wesen der Dinge hervor: „Wenn sie [die Kunst, gemeint ist in dieser Schrift die bildende Kunst, H.H] den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reiz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachsener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand kräftiger Schönheit zeigt: Was tut sie anders, als daß sie aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, so dürfen wir sagen, daß es auch nur einen Augenblick des vollen Daseins habe. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in jedem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen.“[8]

Für den Liebenden bedeutet dies: Die Kunst hilft ihm seine Liebe in eine höhere Potenz zu transzendieren. Die Kunst bekommt im Rahmen eines Transzendierens unserer Endlichkeitsbedingungen einen überzeitlichen

Charakter. Sie verbindet uns mit der Ewigkeit, in der das Zeitliche aufgehoben ist. Ermöglichungsbedingung der Kunst ist das übernatürliche Vermögen des Genies, das seinerseits vom Göttlichen inspiriert ist und so das Wunder schafft, das Unbewusste mit dem Bewussten zu einer Einheit zusammenzufügen. Die Kunst ist für Schelling von daher nicht nur ein Gegenstand der Philosophie, sondern „das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie … , welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußtsein.“[9]

Kunst ist dem Philosophen das Höchste, weil sie die ästhetische Anschauung dessen sei, was eigentlich nur gedacht werden kann: sie objektiviert mit anderen Worten die intellektuelle Anschauung. Zusammenfassend könnte man Schellings Anliegen mit den berühmten Worten von Paul Klee charakterisieren: „Die Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sie macht sichtbar.“[10] Darin liegt ein unglaubliches Potential und ein tiefer Quellgrund lebendigen Philosophierens. Obwohl Schelling in dieser Hinsicht keine explizite Theorie der Liebe vorgelegt hat, ist hinsichtlich der Negativität erfahrener Liebe der Ausgangspunkt der gleiche: Die unglückliche Seite menschlicher Liebe mit ihrem melancholischen Impetus muss nicht Grund zur Resignation sein oder zu einer Philosophie der Verzweiflung führen. Vielmehr gilt es, gerade vom Phänomen der Liebe ausgehend, durch die Kunst den Sinn für das Unendliche, ja für das Unbegreifliche und so für das, was sich durch den Begriff nicht sagen lässt, zu erwecken. Dadurch wird das innere Verhältnis von Liebe und Kunst deutlich. In der Kunst sieht der Liebende seine Liebe in Reinheit dargestellt. Dies kann eine durchaus therapeutische Funktion haben, wenn er an seiner Liebe verzweifelt.

3 Aufrichtung einer Scheinwelt als Verarbeitung der Liebe bei Nietzsche

Wer verliebt ist, hat eine ganze andere Totalitätsperspektive, aus der er die Welt an sich interpretiert, als derjenige, der verzweifelt nach dem Sinn des Ganzen fragt. Seit jeher bekommt die Kunst in ihrer Expressivität eine besondere Bedeutung im Rahmen der Totalität dessen, was wir als bedeutungsvolle Wirklichkeit erfahren.[11] Der Zusammenhang von Nietzsches schwerwiegenden und fundamental-philosophischen Aussagen – hier als allgemeiner Ausdruck des Verhältnisses vom Dasein und der Bedeutung der Kunst herangezogen –, er leide am Ganzen der Welt[12] *und* erst die Kunst mache uns das Dasein immer noch erträglich[13], bedarf der philosophischen Interpretation. Die Kunst stellt uns gewissermaßen, darin ist sie der Religion und der Metaphysik ähnlich, vor das Ganze der Wirklichkeit. Das ist Nietzsches Grundüberzeugung, die aber auf der biographischen Ebene das Verzweifelte seines Lebens ausgemacht hat.

In seinen *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* überlegt Franz Overbeck, ob nicht das Fehlen einer künstlerischen Begabung ein Grund neben seiner genialen Fähigkeit zur Selbstanalyse, dafür sei, dass sein Leben in „Wahnsinn und Selbstzerstörung“ endet: „Ihm fehlte, was Menschen wie Goethe und Schiller in ihren großartigen ‚Bemühen um Veredelung der eigenen Persönlichkeit‘ aufrechterhalten hat, die gewaltige Begabung auch als Künstler. Ich meine, daß Nietzsche selbst in den herzbrechenden Selbstbekenntnissen, die ich ihn in einer Dämmerstunde des Jahres 1873, als wir uns auf dem Sopha meines Zimmers unterhielten, ablegen hörte, nichts anderes im Sinne gehabt hat. Redete er auch damals nicht so deutlich und insbesondere ohne andere als sich zu nennen. Seine Künstlerbegabung ist eine zu beschränkt rhetorische gewesen. Auch das sagte er damals nicht mit Worten, aber so deute ich mir seine damals kundgegebene Verzweiflung an sich selbst überhaupt.“[14]

Diese Überlegung Overbecks ist wichtig, wenn es darum geht, Nietzsches Kunstverständnis in seiner Tiefe zu behandeln. Denn mit Hilfe dieser biographischen Komponente lässt sich besser die Bedeutung der Kunst bei

Nietzsche besser ermessen. Nietzsche liebte die Kunst, konnte sich aber durch sie nicht gebührend ausdrükken. Daraus erhält die eminent wichtige Rolle der Kunst in seiner Philosophie einen biographischen Hintergrund, der aus totalhermeneutischer Perspektive eine wichtige Rolle spielt.

Wenn man dennoch, die Biographie Nietzsches ungeachtet, versucht, „Funktion und Ort der Kunst in der Philosophie Nietzsches“[15] zusammenzufassen, steht der Begriff des Lebens im Vordergrund. Obwohl es keine systematische Einheit des Kunstdenkens Nietzsches gibt, kann man dennoch von einer einheitlichen Richtung sprechen: die Einbeziehung der Kunst in den komplexen Zusammenhang des Lebens an sich.

Beim frühen Nietzsche hat die Kunst ein lebenssteigerndes Potential, das als schöpferisch und gleichzeitig selbstüberwindend gedacht wird. Zuerst nimmt sie Gestalt im komplementären Verhältnis von der apollinisch-dionysischen Grundstruktur der Kunst in seinem Werk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* an. Die hier erarbeitete Philosophie der Kunst führt dann zu einer Theorie einer Vernunft des Leibes und letztendlich zu einer „Physiologie der Kunst“.[16] Dennoch bleibt die spätere Entwicklung seines Kunstdenkens von dieser frühen Schrift abhängig. Die Bedeutung der Kunst wird vor allem deutlich, wenn er im Sinne seiner ästhetischen Rechtfertigung der Welt das Verhältnis der Kunst zur Wahrheit beschreibt: Kunst sei mehr „Werth […] als die Wahrheit.“[17] „Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen.“[18] Darum kommt ihr die Aufgabe zu, eine Welt zu schöpfen, sie sei „Organon des Lebens“ geworden. Die Kunst erzeuge dadurch Trost in einer trostlosen Welt. Sie sei das Gegenüber zur Wissenschaft, die sich mit den harten und nie sinnstiftenden Tatsachen auseinandersetzt. Kunst ist Schein, Illusion und Fiktion im positiven Sinne. Dabei dient sie der Lebenssteigerung. Sie mache das sinnlose Dasein erträglich. Kunst ist dementsprechend zur Metaphysik des Scheins geworden.

Mit Schulz kann man zusammenfassend festhalten: „Nietzsche deklariert die Kunst als ausgezeichnete metaphysische Tätigkeit; tiefer und ursprünglicher als der Wille zur Wahrheit vermag sie als Wille zum Werden und Gestalten, das heißt als Wille zum Schaffen, der Struktur der Welt zu entsprechen und das Leben zu rechtfertigen.“[19] Hierbei ist aber wichtig zu betonen, dass mit der Kunst kein Zwei-Welten-Modell aufgerichtet wird, sondern dass Lüge, Scheinwelt und Illusion zum Leben dazugehören.[20] Der Liebende, ob glücklich oder nicht, richtet auch eine Scheinwelt auf. Die Phantasie ist eine Weise, wie der Liebende mit seiner Liebe umgeht. In der Kunst kann er im bewussten Schein den Tanz der Liebe und den tödlichen Schmerz gleichsam antizipieren und so therapeutisch einsetzen. „Die Kunst nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens […]“[21]

4 Lieben in dürftiger Zeit bei Heidegger

Die wesentliche These der Grundlegung einer Philosophie der Kunst im Rahmen der Seinsfrage ist für Heidegger das Verständnis der Kunst als ein „Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“ und die dabei vorgenommene Neuinterpretation zentraler Begriffe der Kunstphilosophie (zum Beispiel Form/Materie – Welt/Erde). Zeitgleich entwickelt Heidegger mit seiner Interpretation von Nietzsches Philosophie seine „Kehre“, oder besser gesagt: sein Ereignisdenken, das in *Beiträge zur Philosophie*[22] seinen markantesten Niederschlag hat. Danach vollzieht sich das Kunstdenken Heideggers im Wesentlichen als Hölderlin-Auslegung, als Thematisierung der Kunst im Rahmen der Seinsfrage[23], wie sie am Besten im Werk *Der Ursprung des Kunstwerkes* zu Tage tritt, und im Kontext der Frage *Was heißt Denken?*[24].

Entscheidend für die Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Kunst ist die These Heideggers, dass die Bestimmung des Denkens an sich zum Denken der Kunst führt. Dies wird in seiner Vorlesung „Was heißt Denken?“ deutlich, in der vor allem versucht wird, Denken viel weiter zu fassen, als eine Sammlung von logischen Denkgesetzen und Rationalitätstypen. Das Hölderlin-Zitat aus *Sokrates und Alcibiades* „wer das tiefste gedacht, liebt das Lebendige“[25] ist geradezu eine Wesensbestimmung des Heideggerschen Denkbegriffs. Zum Denken der Kunst wird das Denken durch den philosophischen Nachvollzug der in der Dichtung offenbar gewordenen Wahrheit, die uns gleichzeitig das Schöne erblicken lässt und das Denken in Gang bringt: „Die Schönheit ist ein Geschick des Wesens der Wahrheit, wobei Wahrheit besagt: die Entbergung des Sichverbergenden. Schön ist nicht bloß das, was gefällt, sondern was unter jenes Geschick der Wahrheit fällt, das sich ereignet, wenn das ewig Unscheinbare und darum Unsichtbare in das erscheinendste Scheinen gelangt. Wir sind daran gehalten, das dichtende Wort in *seiner* Wahrheit, in der Schönheit, zu lassen. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß wir das dichtende Wort denken.“[26] Philosophie ist Liebe zum Schönen und gerade dadurch Denken des dichtenden Wortes. Unter den Bedingungen der Moderne versucht Heidegger hiermit Wahrheit und Kunst zusammen zu denken, sodass Schönheit bei weitem ihr seit Kants *Kritik der Urteilskraft* (teilweise zu Unrecht) anhaftendes Moment der bloßen Subjektivität überwindet.

Heidegger geht es um ein Denken der Kunst vom Werk her. Damit hat er auch die Grenzen einer Rezeptionsästhetik übertroffen, die Kunstphilosophie auf die Frage nach dem Kunsterleben reduziert. Im Kunstwerk selbst geht es um das Lebendigste, und so um das Denkwürdige. Dass der Liebende eine Sprache in der Kunst findet, ist aus diesem Grund vom Werk her zu verstehen und nicht vom bloßen Sich-Wieder jenseits der Frage, was das Werk inhaltlich ausdrücken will. Man merkt, Heidegger ist kein Formästhetiker, sondern denkt Kunst von ihrem Gehalt her. Kunst vermittelt etwas, und um dieses Etwas geht es Heidegger. „Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug der Unverborgenheit.“[27] Es geht um die Wahrheit des Werkes, hier ist also nicht, wie bei Nietzsche, die Kunst als eine Negation der unerträglichen Wahrheit verstanden, sondern als eine Offenbarung der Wahrheit, die einen Mehrwert zur Erkenntnis ausmacht.

Desweiteren wird in einer kulturphilosophischen Einbettung, wie sie auch bei Nietzsche deutlich wird, die Frage nach der Bedeutung der Kunst bei Heidegger brisant. Hierbei handelt es sich um die Einsamkeit des Liebenden in der vorfindlichen Welt. Mit Hölderlin fragt er nach dem *Wozu der Dichter in dürftiger Zeit* und entwickelt dabei eine Gesamtsicht der Dinge, die wesentliche Momente von Nietzsche übernimmt und weiterdenkt. Die kulturelle Verödung der dürftigen Zeit ist eine Konstante in der Spätphilosophie Heideggers, die eine religionsphilosophische Tiefendimension hat. Die dürftige Zeit ist für Heidegger der Nihilismus, dessen markantester Ausdruck in Nietzsches Satz „Gott ist tot“[28] zur Sprache gebracht wird und der die Vollendung und das Ende der abendländischen Metaphysik bedeutet.[29]

Welche Bedeutung die Gottesfrage seit jeher im europäischen Denken hat, wird besonders deutlich in Heideggers Interpretation des Satzes Nietzsches; Gott ist tot. Wenn Gott zu einer bestimmten Vorstellung des Denkens werde, werde er gleichsam getötet. Der Tod Gottes im kollektiven Selbstbewusstsein Europas habe seine ersten Schatten erhoben. Heidegger kann es auch mit Hölderlin ausdrücken: Gott habe sich zurückgezogen. Jetzt gebe es den „Fehl Gottes“[30]. Das sei die Not des Denkens, der Schrei des tollen Menschen bei Nietzsche ein Schrei aus der Tiefe, aus der Verzweiflung, aus der Ratlosigkeit.

Heidegger bahnt sich zum entscheidenden Gedanken, dass die Abwesenheit Gottes als die Anwesenheit der verborgenen Fülle interpretiert werden könne. Dementsprechend sei es Aufgabe der Philosophie, sich auf die Ankunft des Verborgenen vorzubereiten. Die Dimension des Heiligen könne so eröffnet werden. Denn das Heilige sei dem Göttlichen als eine Spur vorausgeschickt. Weiterhin sei das Nichts als ein Anwesen des Göttlichen zu verstehen. Wir haben nur Winke der Winkenden, das seien die Himmlischen und die Engel. So gibt es also gerade hierdurch ein Heil im Unheilen der Finsternis. In diesem Sinne bietet Heidegger einen Weg aus der Dürftigkeit. Hierzu rekurriert er auf Hölderlin und vor allem auf dessen Bestimmung der Aufgabe des Dichters. Im Seinsgeschick der abendländischen Metaphysik, die letztendlich im Anschluss an Hölderlin als „dürftige Zeit“ bestimmt wird, bekommt der Dichter die Rolle zugewiesen, „singend auf die Spur der entflohenen Götter [zu] achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltmacht das Heilige. Deshalb ist die Weltnacht in der Sprache Hölderlins die heilige Nacht.“[31]

In sehr kompakter Diktion kann Heidegger den Sachverhalt folgendermaßen beschreiben: „Dürftig ist die Zeit, weil ihr die Unverborgenheit des Wesens von Schmerz, Tod und Liebe fehlt. Dürftig ist dieses Dürftige selbst, weil der Wesensbereich sich entzieht, in dem Schmerz und Tod und Liebe zusammengehören. Verborgenheit ist, insofern der Bereich ihres Zusammengehörens der Abgrund des Seins. Aber noch bleibt der Gesang, der das Land nennt. Was ist der Gesang selbst? Wie vermag ihn ein Sterblicher? Woher singt der Gesang? Wie weit reicht er in den Abgrund?“[32] Der Dichter eröffnet einen Raum für den Liebenden, in der heiligen Nacht kommt er gewissermaßen zum Wesen des Seins, dem inneren Zusammenhang des Lebens, der nicht nur in den Abgrund zeigt, sondern auch Ermöglichungsbedingung der Erkenntnis der Zeit als dürftig aufzeigt. Der Liebende versteht den Dichter, weil er liebt. Die existenzielle Erfahrung der Liebe, die Philosophie und die Kunst treten in einen konvergierenden und wahrheitseröffnenden Wesensbereich, der der dürftigen Zeit verschlossen bleibt.

5 Der Liebende und die Kunst

Im Anschluss an Augustinus kann man sagen: Ein jeder lebt aus seiner Liebe, nicht nur zum Guten oder zum Bösen,[33] sondern auch zu seinem Glück und/oder seinem Unglück. Einerseits kann der Liebende die Tiefen des Seins, die in der Kunst zum Ausdruck kommt, verstehen. Andererseits führt die Liebe zur Nicht-Identität mit der Zeit, der Gesellschaft und vielleicht mit sich selbst. Der Liebende ist unruhig, er hat sich nicht in der Hand. Die Gefahr des Hasses bleibt hierbei geradezu eine dialektische Notwendigkeit. In der Kunst, ob als Wahrheitsgeschehen (Schelling), als Schein (Nietzsche) oder als eine Synthese von Wahrheit und Schein (Heidegger), wird aber diese Dialektik behandelt, sie verleiht somit dem Liebenden die Möglichkeit, seine Liebe zu verstehen. In diesem Sinne sieht man die Bedeutung der Kunst im Ganzen der menschlichen Lebensführung deutlich.

Kehren wir zu Adorno zurück, der das Ganze in klarer Diktion zusammengefasst hat. „Am Ende lebt im Rätselcharakter, durch den Kunst dem fraglosen Dasein der Aktionsobjekte am schroffsten sich entgegensetzt, deren eigenen Rätsel fort. Kunst wird zum Rätsel, weil sie erscheint, als hätte sie gelöst, was am Dasein Rätsel ist, während am bloß Seienden das Rätsel vergessen ward durch seine eigene, überwältigende Verhärtung.“[34]

Literaturverzeichnis

Adorno, T.: Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1970
Augustinus, A.: *Contra Faustum* in: *Patrologia latina* 42, 228

Frank, M.: Einführung in die frühromantische Ästhetik, Frankfurt am Main 1989

Heidegger, M.: Holzwege, GA 5, Frankfurt am Main ²2003 (Darin: Der Ursprung des Kunstwerkes, Nietzsches Satz „Gott ist tot“ und Wozu Dichter?)

Heidegger, M.: Was heißt Denken?, Tübingen ⁵1997

Jaspers, K.: Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin/New York ⁴1981

Monk, R.: Wittgenstein. Das Handwerk des Genies, Stuttgart ²2004

Nietzsche, F:: Kritische Studienausgabe (KSA), München 1999f.

Overbeck, F.: Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, Berlin 2011

Schelling, F.W.J.: System des transzendentalen Idealismus, Hamburg 2000.

Schelling, F.W.J.: Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, in: Schelling, F.W.J.: Texte zur Philosophie der Kunst, Stuttgart 1982

Schelling, F.W.J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart 1964

Schulz, W.: Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie, Nietzsche-Studien 12 (1983), 1–31.

Wittgenstein, L.: Vermischte Bemerkungen, in ders.: Werkausgabe Band 8, Frankfurt am Main 1984, 445–573

(Endnotes)

1 Nietzsche, Also sprach Zarathustra, KSA 4, 49.

2 Adorno, 16.

3 Ebd., 14.

4 Vgl. hierzu z.B. Jaspers, K.: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, München 2004.

5 Wittgenstein, zitiert bei Monk, 568.

6 Vgl. Wittgenstein, 472: „Das Unaussprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“ Die Bedeutung von Kunst und Religion bei Wittgenstein ist in der letzten Zeit mit Recht hervorgehoben worden.

7 Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 119.

8 Schelling, Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, 66.

9 Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 299. In poetischer Manier fährt Schelling fort: „Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbare Schrift verschlossen liegt.“

10 Zitiert bei Frank, 26.

11 Vgl. hierzu Rentsch, T: Strukturen ästhetischer Erfahrung, in ders.: Transzendenz und Negativität, Berlin/New York 2011, 443-447; Schulz, W.: Metaphysik des Schwebens, Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Stuttgart 1985, 109-119.

12 Vgl. Nietzsche, Brief an Overbeck (31.12.1882), zitiert bei Jaspers, 112.

13 Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, KSA 3, 464.

14 Overbeck, 65f.

15 So der Titel des zitierten Aufsatzes von Walter Schulz.

16 Vgl. hierzu Gerhardt, V.: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), 374-393.

17 Nietzsche, Nachlass, KSA 13, 227.

18 Nietzsche, Nachlass, KSA 13, 188.

19 Schulz, 1. Zu Recht weist Schulz darauf hin, dass Kunst nur der Bedeutung zugemessen werden kann, wenn sie im Ganzen des Seins durchdacht wird: „In diesem Bemühen, alle Phänomene auf das Ganze des Seins als das Grundgebende zurückzuführen und sie solchermaßen zu fundieren, zeigt sich nun der eigentliche Ansatz der metaphysischen Ontologie des späten Nietzsche. Dieser Aspekt ist auch für die Kunst wesentlich. Die Kunst kann ja das Leben und das Dasein nur rechtfertigen, wenn sie selbst als metaphysische Tätigkeit in der Struktur des Seins gegründet ist.“

20 Vgl. Nietzsche, F.: Die Fröhliche Wissenschaft, KSA 3, 464.

21 Nietzsche, KSA 13, 17 [3].

22 Vgl. Heidegger, M.: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), GA 65, Frankfurt am Main ³2003.

23 Es sind vor allem die Schriften, die in „Holzwege“ gesammelt sind, die hier in einem systematischen-philosophischen Sinne Auskunft geben.

24 Es sei darauf hingewiesen, dass die Vorlesung mit dem Titel „Was heißt Denken?“ in ihrem ersten Teil im Wesentlichen eine Nietzsche-Interpretation ist. Es geht Heidegger darum zu denken was ist und das wird ihm nirgends deutlicher als bei Nietzsche und besonders bei seinem Also sprach Zarathustra.

25 Heidegger, Was heißt Denken?, 8.

26 Ebd., 8.

27 Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, 55.
28 Vgl. Heidegger, Nietzsches Wort, „Gott ist tot“, 216.
29 Nietzsches Bedeutung für Heideggers Kulturphilosophie – so sei sein Begriff des Seinsgeschicks umschrieben im letzten Satz seiner Interpretation von „Nietzsches Wort, „Gott ist tot“, 267: „Der tolle Mensch dagegen ist eindeutig nach den ersten Sätzen eindeutiger noch für den, der hören mag, nach den letzten Sätzen des Stücks derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit? Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrieen? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn so lange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.“
30 Heidegger, Wozu Dichter?, 269.
31 Ebd., 272.
32 Ebd., Wozu Dichter?, 275.
33 Augustinus, Contra Faustum, 5,10: „Ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male.“
34 Adorno, 191.

Zum Autor

Dr. phil. Henrik Holm, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Hamburg und an der Universität Rostock.
Adresse: Dr. Henrik Holm, Universität Hamburg, Fakultät für Geisteswissenschaften, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Kontakt: henrik.holm@uni-hamburg.de/ he.holm@gmail.com

IZPP$^{\Phi}$ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Der böse Eros: Emily Brontë's philosophisches Konzept der Liebe im Roman „Sturmhöhe"
Claudia Simone Dorchain

„Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken –
er starb zwar nicht daran, aber er entartete,
zum Laster."
(Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*)

Zusammenfassung
Die im England der viktorianischen Zeit gebürtige Pfarrerstochter Emily Brontë, als jüngste der schriftstellernden Brontë-Schwestern, gilt als ein literarisches Genie. Ihr Ersterfolg *Wuthering heights* (deutsch: *Sturmhöhe*), den sie 1847 im Alter von nur 30 Jahren verfasste, ist ein Meisterwerk des modernen Romans mit einer ausgeprägten Referenz- und Wirkgeschichte bis zum heutigen Tag. Für Slavoj Žižek ist dieser Roman insbesondere deshalb modern, weil er erzählerische Lücken aufweist und somit die Geschlossenheit der klassischen Erzählstruktur aufbricht. Doch die Unabgeschlossenheit kann nicht der Hauptfaktor der Modernität sein; dieser liegt vielmehr in der psychologischen Analyse des Bösen. Dieser Meinung ist auch Georges Bataille, der in Brontë's Roman die dunkle Seite der Liebe so brillant verkörpert sieht wie in keinem anderen Werk der Weltliteratur. Auch Martha Nussbaum erkennt 2001 in *Wuthering heights* in erster Linie die Verbindung von Sexualität und Gewalt, die auch Bataille erkennt, nicht aber die Problematik des ihr zu Grunde liegenden philosophischen Konzepts der Liebe. Offenbar geht es jedoch in dieser düsteren Geschichte um Inzest, Sadismus und Sinnverlust, nicht in erster Linie um die so genannte „dunkle Seite der Liebe", wie Bataille glaubt, oder um die Problematisierung möglichen Sadismus (Nussbaum), also um zwischenmenschliche Belange im Fall des Scheiterns, sondern diese Seite wird vielmehr zur Illustration des Bösen und somit eines metaphysischen Systems verwendet. Dieses metaphysische System ist eine Umkehrung der christlich-platonischen Auffassung von Liebe als Erkenntnishilfe. Der folgende Essay soll verdeutlichen, wie diese Umkehrung geschieht – und womöglich warum.

Schlüsselwörter
Brontë, Sturmhöhe, Liebe, Philosophie, Sadismus

Abstract
Emily Brontë, the youngest of the Brontë-sisters, is pretended to be a writing genius of the Victorian era. Her first work *Wuthering heights* (1847) remains an irresistible well of psychological and philosophical insights, given high recommendation until today, especially in its categorization as a "modern" roman. As for Slavoj Žižek, the "modernity" of this work lies within its disintegration and its emancipation from the classic writing structure. But on the hand of philosophical hints given in this work, there is much more to detect than rather formal aspects. Georges Bataille shares this opinion and understands Brontë's masterpiece as a monument of the description of what he calls the "dark side of love". Martha Nussbaum (2001) agrees with this point of view and traces the association of love and violence – of love as violence, to be precise – but she rather

neglects the underlying philosophical concept of love. Most obviously, this gloomy history about incest, sadism and hopelessness deals not with what is called the dark side of love alone, how Bataille puts it, or with failed attempts towards partnership, as Nussbaum believes, but more radically with a rupture within a continuity of the philosophical concept of love the western world traditionally held. In *Wuthering heights*, the ancient platonic-christian definition of love as a means to deeper understanding of the world is turned upside-down. This essay will show how and possibly why this revolutionary sight takes place.

Keywords
Brontë, Wuthering heights, love, philosophy, sadism

1 Einleitung

Für Georges Bataille ist *Wuthering Heights* (*Sturmhöhe*) von Emily Brontë „die schönste, am tiefsten gewaltsame aller Liebesgeschichten“[1]. Gewaltsam ist sie zweifellos – ob auch schön, vermag im Auge des Betrachters zu sein. Die irritierende Geschichte um die verwahrloste Halbwaise Cathy Earnshaw, die eine sexuelle Beziehung zu ihrem undurchsichtigen Ziehbruder Heathcliff eingeht und wahnsinnig wird, offenbart eine explosive Mischung von Gewalt, Sexualität und Neurose. Auffällig ist, dass diese Individualschicksale als tief verwoben mit ihrer Umgebung und Familie gesehen werden und ihr persönliches Leiden wie ein Flächenbrand übergreift. Niemand in Brontë's unheilvollem Mikrokosmos kann unbeschwert lieben. Cathy flüchtet nach ihrer sexuellen Eskapade in Krankheit und Selbstaufgabe, der unheimliche Heathcliff wird zum völligen gesellschaftlichen Outsider, nachdem er die naive Nachbarstochter geheiratet und sadistisch missbraucht hat, und nach diesem unglücklichen Paar werden gleich zwei Generationen von Spuk heimgesucht. Die Entwicklung individueller Lebensläufe, motiviert durch die Kraft der Liebe, läuft hier gewaltsam ins Leere. Liebe wird nicht als versöhnende Kraft, sondern als eine Art Fluch inszeniert. *Sturmhöhe* zeigt somit die erotische Liebe in ihrem radikal unfriedlichen, ungesättigten, unheimlichen, oder in Friedrich Nietzsches Worten ausgedrückt: „dionysischen“[2] Aspekt. Nietzsche unterscheidet in seiner Kunstkritik das Dionysische und das Apollinische. In seinen Worten bezeichnet das Dionysische das Tragische, Todbare, Leidenschaftiche, während das Apollinische hingegen für die Ordnung, Struktur und Harmonie stünde. Es ist eindeutig, dass der Aspekt der Liebe bei Brontë dem Dionysischen zuzuorden ist. Das ist die entfesselte Macht des Schicksals, welches den Einzelnen in seinen Bann zieht und in einer Stufenfolge von sich steigernder Gewalt willkürlich, unausweichlich Menschenleben zerstört.

2 Erscheinungsform des „Bösen“

Solche Gewalt mit Zügen des Wahnsinns, die hier scheinbar unmotiviert über einen verschlafenen englischen Pfarrsprengel des 19. Jahrhunderts hereinbricht, gilt in mehrfacher Hinsicht als das philosophische „Böse“. Aufgrund der Willkür und Gewalt als Zügen des Dionysischen, Lebensfeindlichen, und aufgrund ihrer Vermischung mit dem Eros, die eine Irritation nicht nur im viktorianischen Zeitgeist der ersten Leser des Romans darstellte, ist die hier gezeigte gewaltsame Liebe – oder Liebe *als* Gewalt – weit vom philosophischen Konzept des Guten oder der Tugend entfernt. Für Bataille besaß Emily Brontë durchaus eine profunde Kenntnis des Bösen, „…eine Kenntnis, die die Liebe nicht allein mit Lichtem verbindet, sondern mit Gewalt und Tod – weil der Tod offenbar die Wahrheit der Liebe ist wie umgekehrt die Liebe die Wahrheit des Todes“[3]. Diese klar mit dem Todbar-Sadistischen des Heiligen vermischte Erotik entfaltete eine Strahlkraft, die Nachfolgergenerationen faszinierte. Der Roman *Sturmhöhe* ist jedoch nicht nur, wie Bataille glaubt, wegen seiner eindrucks-

vollen Darstellung des außerfriedlichen Zustands der Erotik einzigartig. Solche Romane gab es bereits, bevor Brontë die erste Zeile verfasste. Ich erinnere hier an die ausgeprägte europäische Tradition der Dirnenromane, angefangen bei Pietro Aretinos *Dirnengesprächen* aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts – der Titel ist Programm – bis hin zu Daniel Defoes Skandalwerk *Moll Flanders* (1722), das die gesellschaftliche Korruption, aus den Augen einer Prostituierten und Diebin berichtet, zeigt. Auch hier blieb dem Leser nicht mehr die Illusion einer Liebe, die im Sinn des Apollinischen staatstragend und gesellschaftsbildend sein könnte, denn diese Werke sind lediglich ein grobes Zerrbild zwischen käuflicher Liebe, Korruption und Gewalt, das sehr wohl alles, was Bataille als „dunkle Seite der Liebe“[4] fasst, in sich vereint. Man kann also nicht behaupten, dass Brontë's Erstlingswerk eine Zäsur inmitten einer vorgängig vielleicht nur naiv-beschaulichen Liebesliteratur darstellte. Desillusionierend waren andere Romanwerke zuvor. Die Besonderheit oder Neuheit der *Sturmhöhe* liegt nicht in der vermeintlichen Desillusion ihrer Leser von einem Konzept der romantischen Liebe (denn nicht alle Liebesliteratur ist zwangsläufig *romantische* Literatur), sondern es ist vielmehr die irritierende Darstellung der Gewalt in all ihren Formen, die hier sowohl einzelnen, benennbaren Tätern zuzuschreiben ist und zugleich auch anonym bleibt und frei flottiert, also eine Dimension des Mythisch-Unwägbaren erreicht. Gewalt ist allgegenwärtig.

3 Polymorphismus der Gewalt

Brontë's Roman ist ein Lehrstück über Gewalt, wobei die Gewalt in verschiedenen Erscheinungsformen auftritt. Gewalt ist hier proteushaft, gestaltwandelnd, aber immer präsent. Die folgende Szene aus *Sturmhöhe* soll diese Allgegenwärtigkeit der Gewalt illustrieren, sie ist meines Erachtens eine der besten Stellen der Weltliteratur. Der Ich-Erzähler, der als Gast in den abgelegenen Hof *Sturmhöhe* kommt, kann nachts nicht schlafen, da ein Gespenst ihn aus dem Schlaf aufschrecken lässt, das draußen in der kalten Nacht schreit, jammert und schreckliche Klagelaute von sich gibt. Er sieht das unheimliche Phantom vor seinem Schlafzimmerfenster schweben, gerät in Panik und schlägt die Scheibe ein. Das Gespenst greift sofort mit kalter Hand durch das zerbrochene Fenster nach seinem Arm und versucht, ihn gewaltsam an sich zu ziehen. Dann hört der Wanderer angsterfüllt, was es ihm sagen will:

„'Ich bin nach Hause gekommen, ich hatte im Moor den Weg verloren.' Während es sprach, erkannte ich die schwachen Umrisse eines Kindergesichtes, das durch das offene Fenster blickte. *Das Entsetzen ließ mich grausam werden. Da es mir nicht gelang, das Geschöpf abzuschütteln, zog ich sein Handgelenk auf die zerbrochene Scheibe nieder und rieb es hin und her, bis das Blut niederrann und die Wagenkissen durchnässte*.“[5]

Der Wanderer reibt das Handgelenk des Phantoms „hin und her, bis das Blut nieder rann“[6]. Angst schlägt jäh um in Grausamkeit, Panik in Gewalt. Aber nicht dieser Affektwechsel als solcher macht Brontë's Schilderung so bedeutsam: es ist vielmehr die Vermischung von Phantomwelt und menschlicher Zivilisation, die sich in einem entscheidenden Motiv überein finden: sadistischer Grausamkeit. Es ist hier schwer zu entscheiden, wer von den beiden Akteuren tatsächlich grausamer ist: das Gespenst, das den Reisenden gewaltsam bedrängt und terrorisiert, oder der Reisende, der das Gespenst verletzt und verbluten lässt. Möglicherweise ist der anonyme Reisende, der als vorab unbeteiligter Chronist der Ereignisse zugleich die menschliche Zivilisation in ihrem objektivierenden Aspekt verkörpert, durch sein vorsätzliches gewalttätiges Handeln grausamer als das Phantom: er ist Objekt, aber auch Subjekt der Gewalt, die im Grund spukhaft, mythisch bleibt, obgleich sie reale, blutige Ausdrucksformen findet.

Über den Aspekt einer ungreifbaren Gewalt hat sich Walter Benjamin bereits in seiner Gewaltstudie von 1918 – inspiriert von den Gräueln einer sich immer weiter anonymisierenden Kriegsmacht – Gedanken gemacht. Er beschreibt die mythische Gewalt als aus der „unsicheren, zweideutigen Sphäre des Schicksals“[7] über die Opfer hereinbrechend und zu völliger Verheerung führend. Die ungreifbare, mythische Gewalt könne viel destruktiver sein als Gewalt, deren Akteure sich klar zuordnen liessen, erläutert der Philosoph weiter. Benjamin verweist hier auf die Niobesage. Die mythische Sphäre, aus der diese Gewalt für Benjamin ausbricht, ist ein Phänomen nicht der Empirie menschlicher Beziehungen (und somit etwa der Liebe oder des Hasses), sondern ein Bestandteil einer metaphysischen Welt, der Welt der Götter und Gespenster, der Mythen, Märchen, Religionen und Tabus. Sie ist grossenteils identisch mit dem, was Mircea Eliade in seiner Religionsforschung als das „Numinose“[8] bezeichnet, also die dionysisch-sadistische Gewalt des Heiligen.

4 Ist Liebe moralisch?

Aufgrund der hohen Frequenz von Gewaltdarstellungen und ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen, die bisweilen morphisch ineinander übergehen, stellt sich die Frage nach dem Ursprung der Verquickung von Liebe und Gewalt als tragendem Motiv. Hat Brontë Nietzsches Gedanken über das Dionysische vorweg genommen? Fünfundzwanzig Jahre vor Nietzsches berühmter Kunstkritik, die das Dionysische vom Apollinischen unterschied – und zwar nicht nur in ästhetischer, sondern auch in *moralischer* Hinsicht – inszeniert die englische Pfarrerstochter bereits ein Spiel, in dem alle Figuren den verheerenden dionysischen Aspekt der Liebe – von sadistischen bis spukhaften Elementen – ausleben. Es liegt also nahe anzunehmen, dass das Phänomen Liebe/Gewalt ein Schlüssel nicht nur zu Brontë's Werk ist, sondern ganz allgemeine Einsichten offenbart und deshalb von nahezu allen Rezensenten betont wird. Auch Bataille setzt sich mit apollinischer und dionysischer Gewalt auseinander:

„Die Lehre von Wuthering Heights, die der griechischen Tragödie – und darüber hinaus jeder Religion – besteht darin, dass es eine Triebkraft göttlicher Trunkenheit gibt, die die berechnende Vernunftwelt nicht ertragen kann. Diese Triebkraft läuft dem Guten zuwider. Das Gute gründet sich auf die Sorge um das Gemeinwohl, die wesentlich auf die Zukunft gerichtet ist…“[9]

Das Gute wird bei Bataille – in einer idealistischen philosophischen Tradition stehend – als das *moralisch* Gute verstanden und mit diesem identifiziert. Das moralisch Gute im Hinblick auf die Liebe wäre etwa eine fürsorgliche, verantwortungsvolle Liebe. Der Aspekt der Verantwortung fehlt jedoch in der „Triebkraft göttlicher Trunkenheit“. Während diese nur auf den Moment gerichtet ist und sich im Moment erschöpft, zielt die moralisch gute Liebe auf die Zukunft ab. Es ist offensichtlich, dass die blinde Leidenschaft in *Sturmhöhe* nichts mit verantwortungsvoller zukunftsorientierter Zuneigung zu tun hat, und es erscheint als logisch, dass Bataille dieses unheilvolle Aufgehen im Moment mit dem Dionysischen bei Nietzsche assoziiert.

Oberhalb der Zuordnung zu diesem Roman ergibt sich jedoch ein viel größeres Problem: das Problem der „Moralität“ des Eros. Ob Liebe überhaupt moralisch sein kann – und somit philosophisch-logisch den Begriffen des Guten oder Bösen zugeordnet werden mag – erschien bereits den Denkern der Antike als fraglich. Die antike Philosophie unterschied verschiedene Arten von Liebe: philia (Freundschaft), agapè (Gottesliebe) und eros (Leidenschaft), wobei letztere, insbesondere in ihrem Aspekt der „mania“ (wahnhafte Lust) schon seit den Vorsokratikern als schwer vereinbar mit dem Begriff des Guten galt.

Dieses alte philosophische Problem der Ambivalenz des Eros wurde von dem Sozialpsychologen Erich Fromm in seinem Klassiker *Die Kunst des Liebens*[10] in den 1950er Jahren neu thematisiert, ohne jedoch beantwortet werden zu können. Auch Fromm sieht die erotische Liebe aufgrund ihres oftmals eskalatorischen und egoistischen Charakters als teilweise oder gänzlich gegensätzlich zu dem Guten und steht insofern in der Argumentationstradition griechisch-antiker Philosophie. Neu war lediglich, dass Fromm die Bedeutung der elterlichen Liebe – die in der antiken Begriffs- und Theoriebildung eine untergeordnete Rolle spielt – in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und hier die moralisch beste, verantwortungsvollste Version der Liebe verkörpert sieht, da Eltern naturgemäß um die Zukunft ihrer Kinder besorgt seien. Übertragen auf Brontë's Schilderung gescheiterter Liebe greift das Konzept der Elternliebe aber gerade nicht, denn sowohl Cathy, als auch ihr Geliebter Heathcliff wachsen ohne jede elterliche Zuwendung, emotional vernachlässigt heran.

5 Liebe und Tod

Man könnte sich zu Recht fragen, ob den unglücklichen Protagonisten überhaupt die *Wahl* zwischen verschiedenen Formen der Liebe bleibt. In Brontë's Romanwelt gibt es weder fürsorgliche Elternliebe für die (Halb-) Waisen, noch wahre Freundschaft, noch authentische Gottesliebe; die ins Wahnhafte gesteigerte Erotik scheint der letzte Ausweg, aber auch das einzig Mögliche mangels Alternativen zu sein. Zurück zu Batailles definitorischer Gleichsetzung von Eros mit dem moralisch Bösen als dem verantwortungslosen Momenterleben, ergeben sich Folgeprobleme. Wer sich ohne Rücksichten im Moment ausagiert, handelt in Batailles Sprachgebrauch „souverän“. Dieser Begriff stammt ursprünglich aus der politischen Sphäre und bezeichnet einen Alleinherrscher. Übertragen auf die Ebene der Erotik bedeutet das Prinzip der „Souveränität“, dass gesellschaftlich kodifizierte Formen von Bindung missachtet werden, denn Bindung über den Moment hinaus gibt es hier nicht. „Souveränität“ bedeutet also ein Doppelprinzip: ein verantwortungsloses Benutzen des Partners bei den Einzelnen oder eine „nach mir die Sintflut“ Handlungspraxis bei Regierenden. Wir verstehen: der Souverän Batailles kann prinzipiell nicht gut sein, denn er lebt nur im Moment, die Zukunft des Partners ist ihm völlig egal, und bei politischen Akteuren bedeutet das, das Gemeinwohl – seit Shakespeare´s Königsdrama *Richard III*. die Standardlegitimation für Gewaltausübung – ist dem Souverän gleichgültig. Nun ist es weniger bedeutsam, welcher der Figuren bei Brontë nun der Status eines Souveräns in Batailles Sinn zukommt: der „wilden“ Cathy Earnshaw, dem „Zigeuner“ Heathcliff, dem unheimlichen Gespenst draußen vor dem Fenster, dem Wanderer, der das Gespenst misshandelt, dem bigotten Hausdiener Joseph, oder anderen. Das erscheint als zweitrangig, denn wesentlich haben alle an der rücksichtslosen Liebe oder der dionysisch-sadistischen Gewalt teil, in unterschiedlicher Intensität, doch diese Intensität scheint nur ein gradueller Unterschied zu sein, kein substantieller. Die Gewalt des Heiligen ist hier gleichsam das Farbbad, in das die gesamte Szenerie des Romans getaucht ist und das allen Charakteren ihre Nuance verleiht.

„Die Möglichkeit der Freude ist der Grund des Leidens in der Erotik, und wenn ich glaube, dass die Erotik mit dem Tod verbunden ist, so nicht deshalb, weil der Tod in sie eine Traurigkeit hineinbringt, sondern weil die Herrschaft des Todes über die Erotik sie vollkommen verneint.“[11]

Die „Herrschaft des Todes über die Erotik“, wie Bataille sagt, ist nicht nur eine mögliche Interpretation der assoziativen Nähe von Lust, Tod und Gefahr in Brontë's Roman, sondern sie bricht auch mit einer idealistischen philosophischen Tradition: dem Konzept der Liebe als Frieden und Sinn stiftende Macht.

6 Das „Böse" und die Liebe

Die Philosophin Martha Nussbaum erkennt mit psychologischem Scharfsinn, dass *Sturmhöhe* tatsächlich eine große abendländische Denktradition bricht – die der platonischen und christlichen Liebe[12]. Wenngleich die Liebe für die Denker der Antike auch problematische Aspekte innehatte, galt sie dennoch als Erkenntnisprogramm. Ein logischer Helfer war hierbei die bereits erwähnte antike Differenzierung der Liebe in unterschiedliche Aspekte (philia, agapè, eros). Platon griff die – seinerzeit schon existierende – Unterscheidung der Liebesarten auf, um daraus eine Rangfolge zu erstellen, die er als Stufenleiter zur Erkenntnis versteht. Seiner Vorstellung nach entwickelt sich die menschliche Seele durch ein Fortschreiten von einer Stufe der Liebe zur nächsthöheren. Diese positive Vorstellung konnte leicht vom Christentum aufgegriffen werden, welches die Gottesliebe als höchsten Aspekt der Liebesarten beanspruchte. Eine Gemeinsamkeit ist zudem, dass die griechisch-antike Vorstellung von Liebe als stufenweises Erkenntnisprogramm und deren christliche Adaptation eine *Richtung* hat: aufwärts. Gerade hier bemerkt Nussbaum den Traditionsbruch bei Brontë's Definition der Liebe. Während die platonische und christliche Liebe den Aufstieg sucht, also die Sublimierung des Irdischen im Ideal, wie sie Platons Diotima im *Gastmahl* und Dante Alighieri in *Die göttliche Komodie* sowie Goethe im *Faust* in seiner Vorstellung des „Ewig-Weiblichen" beschreiben, wo von den Sinnen ausgehend schrittweise immer höher gestrebt wird bis zur Vergeistigung der Liebe, suche die leidenschaftlich-verzweifelte Liebe der Cathy Earnshaw vielmehr den Abstieg, den Ausbruch aus einem pietistischen Ideal in eine hemmungslose Sinnenwelt.

Nussbaum hat ganz zu Recht beobachtet, wie hier eine Umkehr der Flussrichtung der Liebe und deren Deutung stattfindet, die in dieser Form bemerkenswert neu ist, „moderner" als die Definition von Modernität in Slavoj Žižeks Sinn, der darin nur eine Kontingenzunterbrechung sieht. Während für Žižek der wesentlich moderne Aspekt dieses Ausnahmeromans in Kürzungen und Auslassungen besteht[13] – also formellen Hinsichten – thematisiert Nussbaum vielmehr die inhaltlichen Neuerungen, die *Sturmhöhe* bringt. Und diese sind auch in philosophischer und psychologischer Hinsicht beachtlich: Liebe als „Abstieg" zu deuten, ist zutiefst un-christlich und anti-platonisch, also der langen Denktradition widersprechend, die das klassische Europa angeblich einte. Für Karl Jaspers bestand in seinem bekannten Bonmot über das abendländische Denken dieses primär aus Altem Testament, Neuem Testament, Platon und Aristoteles. In keiner dieser traditionellen europäischen Denklinien ließe sich jedoch Cathys Aufschrei von der Liebe als „Abstieg" unterbringen.

7 Liebe als Abstieg: ein antiplatonisches Motiv

Bei Platon gilt: „Die Liebe zeugt im Schönen und strebt nach Vollkommenheit"[14]. Auch die Hingabe christlicher Mystiker an ihr göttliches Ideal diente primär einem Vollkommenheitsziel, der Vervollkommnung der menschlichen Seele. Brontë's Heldin Cathy hingegen erlebt die Liebe als gewaltsam, unfriedlich und – darf man meinen – ausgesprochen unvollkommen. Ihre eher mit der Todesnähe als mit dem Leben verbundene Leidenschaft für den als sehr hässlich geschilderten Heathcliff pervertiert das idealistische Bild vom „Zeugen im Schönen zum Erzielen der Unsterblichkeit", das Platon und die christliche Denktradition von der Liebe hatten. Jene äusseren Gegensätze zwischen der Lust auf das Verderben bringende Hässliche (Brontë) und das zur Vollkommenheit führende Schöne (Platon, christliche Mystik und Idealismus) sind jedoch nicht die einzige zulässige Deutungsdimension der Liebe in diesem bemerkenswerten Roman. Nussbaum vergisst in ihrer Gegenüberstellung von selbstloser platonischer und christlicher Liebe einerseits und Brontë's Konzept der Liebe als verheerender Leidenschaft andererseits bei allen äußeren Gegensätzen jedoch eine grundlegende Gemeinsamkeit. Liebe war nie, weder bei Plato, noch bei Dante oder Goethe, ein rein sentimentaler Affekt.

Liebe hatte propädeutischen Charakter: sie sollte zur *Wahrheit* führen und somit die Dialektik von Schein und Sein überwinden.

Genau dasselbe Ziel hat ja auch Cathys Leidenschaft für Heathcliff: sie will die Verlogenheit der Scheinwelt ihrer Mitbürger aufbrechen, eine Welt, in der es offenbar frömmlerische Phrasen, aber weder Mitgefühl noch Aufrichtigkeit gibt. Auch in *Sturmhöhe* bleibt die Liebe die Waffe, mittels derer ein bloßer Schein durchstoßen werden soll. Was sich geändert hat seit den Trinkgenossen Sokrates', die in Platons *Gastmahl* ihre Meinungen über die Liebe kundtaten – und somit laut Jaspers gültige Standards setzten für das klassische europäische Denken über Liebe – was sich gewandelt hat ist nicht die Definition der Liebe als Wegweiser zu Wahrheit und Vollkommenheit (denn das ist ja gerade stabil geblieben), sondern vielmehr die *kulturellen Umstände*, *unter denen diese Suche sich entwickeln kann*. Galt es bei Platon noch, die Welt des Scheins durch fortschreitende Abstraktion zu durchdringen und über den Umweg über Künste und Wissenschaften immer klarere Begriffe von dem zu entwickeln, was *ist*, den Ideen nämlich[15], und hatte auch der Intellektuelle christlicher Prägung noch einen Bezug zu den Sinnendingen, die bei Dante und den christlichen Mystikern wie Meister Eckhart, Theresa von Avila und Joachim von Fiore als Wege zu Gott sprich: zur Erkenntnis der Wahrheit gedeutet wurden, entscheidet sich die viktorianische Welt des 19. Jahrhunderts für eine radikal asketische Abkehr von der sinnlich erlebbaren Welt. Hier wird nichts durchdrungen, sondern verneint.

8 Verhinderte Erkenntnis und Neurose

Die Sprengkraft der brontëschen Schilderung ist im Grund eine politische Aussage, indem am Beispiel der verzweifelten Liebe zweier Individuen in der Repressivität der viktorianischen Zeit tatsächlich die Erkenntnis hemmende Grundeinstellung jener Epoche dargestellt wird, die in der Tat eine große abendländische Denktradition bricht, aber nicht so, wie Nussbaum meint, als Abstieg, sondern ebenfalls als Aufstieg zur Wahrheit. Der Weg zur Wahrheit führte traditionell stets über die Sinne, durch die Welt, vermittelt durch Liebe, die nach Dante die Welt zum Sprechen bringt, Erkenntnis zeitigt. Hindernisse auf dem Weg zur Wahrheit waren für Platon und Aristoteles die wohl seit Menschengedenken bekannte Verschiedenheit individueller Erkenntniskräfte: die Beschränktheit des Einzelnen vermochte wohl den „Aufstieg zur Idee“ hemmen. Die christlichen Mystiker – die Platon und vor allem Aristoteles stark rezipierten – räumen zwar ein, dass die menschlichen Begriffsvermögen tatsächlich unterschiedlich stark sein mögen, doch diese Verschiedenheit sehen sie nicht als Ausdruck genetischer Zufallsverteilungen, sondern als Wirken der göttlichen Gnade, also als unberechenbar und so der menschlichen Kontrolle weitestgehend entzogen.

Dennoch ist auch für den christlichen Mystiker, dessen dichterisches Echo sich noch bei Dante und Petrarca findet, die menschliche Erkenntnis grundsätzlich möglich, nötig und sogar ausgesprochen erwünscht, und der Weg hierzu führt durch die Liebe. Anders die Zeitgenossen von Brontë: lieber überhaupt nicht erkennen, lieber unwissend bleiben, als den „Abstieg“ sinnlicher Liebe zu erfahren. Diese ignorante Einstellung erfährt in *Sturmhöhe* durch das Scheitern der Hauptpersonen eine eindeutig kritische Bewertung. Auffällig ist Brontë's psychologischer Spürsinn, der richtig die Krankheit Cathys ursächlich mit dem Scheitern der Liebe verknüpft. Nicht nur Nichterkenntnis, sondern auch Neurose wird hier schlüssig auf verhinderte Liebe zurückgeführt – lange vor der wissenschaftlichen Psychologie ein Gedanke mit epochaler Geltung, der sich literarisch gekonnt mit den sadistischen Handlungen der Figuren paart, die – unwissend und lieblos – immer tiefer stürzen. *Denken wir hier an den Wanderer, der das Handgelenk des Phantoms an der zerbrochenen Scheibe reibt, bis das Blut herabrinnt – eine Tat voll unvorstellbarer Grobheit – und der sich so rechtfertigt: „Das Entsetzen machte*

mich grausam“. *Entsetzen worüber? Über das, was nicht sinnhaft erfahren werden darf, was nicht integriert werden darf, was eine spukhafte Randexistenz führt; zu Brontë's Zeit eine Chiffre für die Liebe*. Nicht das Versagen des Einzelnen in seiner selektiven Wahrnehmung oder in falschen Schlüssen, sondern eher die sinnesfeindliche Einstellung einer ganzen Gesellschaft hemmt das traditionelle Erkenntnisprogramm des Abendlands (Wahrheit durch Liebe) und stellt die Vorzeichen der Liebe um: von Plus zu Minus, von Aufstieg zu Abstieg.

9 Schluss

Der tiefe Bruch mit der abendländischen Denktradition „Liebe zeitigt Erkenntnis“ ist offenbar im pietistischen Aspekt des Christentums des 19. Jahrhunderts enthalten, und somit innerhalb des Millieus, das Brontë's Hauptfiguren erleiden. Jener Pietismus ist – entgegen seines Selbstverständnisses – nicht die Durchdringung, sondern ganz im Gegenteil die Verdrängung christlicher Ethik in einer ihrer zentralen Thesen, deren Quellen biblisch-platonisch sind: die Liebe als erhebendes, Sinn erschliessendes und kathartisches Motiv. Was Brontë's Helden exemplarisch erdulden, ist die zeittypische Verneinung der sinnlich erlebbaren Welt, welche nicht nur die erotische Liebe als physischen Akt, sondern auch dessen traditionelle Sinndimension: Gleichnis für das Wissen um Wahrheit zu sein, massiv erschwert und somit alle Personen zu Akteuren der Gewalt – und der Unwahrheit – macht. Gewalt scheint nötig zu sein, um die sinnliche Dimension des Lebens und Liebens so vollständig zu verdrängen, und eine andere Form von Gewalt scheint nötig zu sein, um die Verdrängung entweder in Anpassung durchzuhalten oder im Protest, in der Krankheit oder Neurose wieder aufzubrechen. Und jegliche dieser Gewalten dient angeblich einer „Wahrheit“, einer Konstruktion von Wirklichkeiten, in denen wir leben. Gewalt im angeblichen Dienst der Wahrheit – ein reaktionäres Programm des 19. Jahrhunderts. Nicht das einzige.

Literaturverzeichnis

Bataille, Georges: *Emily Brontë et le mal*, in: Critique Nr. 117

Ders., *Oeuvres complètes de Georges Bataille*, Gallimard Paris: Tome III, 1971

Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt 1918

Brontë, Emily: (üb. v. Gisela Etzel), *Sturmhöhe*, Berlin 2005

Eliade, Mircea: *Die Religionen und das Heilige*, Darmstadt 1966

Fromm, Erich: *Die Kunst des Liebens* (1956), Frankfurt a.M. 2002

Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, Ivo Frenzel (Hg), *Friedrich Nietzsche. Gesamtausgabe in zwei Bänden*, Bd.I, München o.J.

Nussbaum, Martha: *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge University Press New York 2001

Platon, *Symposion (Das Gastmahl)*, hrsg. Fritz Norden, Berlin 1925

Žižek, Slavoj: *Die Pest der Phantasmen*, Wien 1997

(Endnotes)

1 (Endnotes)

G. Bataille, *Emily Brontë et le mal*, in: Critique Nr. 117, S. 14

2 vgl. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (1872), in: Ivo Frenzel (Hg), Friedrich Nietzsche. Gesamtausgabe in zwei Bänden, Bd.I, München o.J.

3 G. Bataille, a.a.O.

4 Ebenda

5 Gisela Etzel (Ü): Emily Brontë, *Sturmhöhe*, Berlin 2005, S. 33 (Hervorhebungen von mir, A.d.A.)

6 Ebenda
7 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* und andere Aufsätze, Frankfurt a.M. 1918 (Reprint), S. 56
8 zum Begriff des „Numinosen“ vgl. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Darmstadt 1966
9 G. Bataille, *Emily Brontë et le mal*, in: Critique Nr. 117, S. 20
10 E. Fromm, *Die Kunst des Liebens* (1956), 60. Neuauflage Frankfurt a.M. 2002
11 G. Bataille 1971, S. 30
12 M. Nussbaum, *Upheavals of thought*. *The intelligence of emotions*, Cambridge University Press New York 2001, S. 593
13 Heathcliffs jahrelange Abwesenheit von zuhause wird von S. Žižek als Kontingenzbrechung verstanden, vgl. S. Žižek, *Die Pest der Phantasmen*, Wien 1997, S. 41
14 Platon, *Symposion* 210e
15 Ebenda

Zur Autorin
Claudia Simone Dorchain, geb. 1976, Dr.phil., M.A., Promotion über Meister Eckharts Mystik, Vergleichsstudien über christliche Mystik, Neuplatonismus und Upanishaden, Postdoc-Forschung „Die Gewalt des Heiligen“ im Rahmen des Kolloquiums Jüdische Studien (KJS) an der Humboldt Universität zu Berlin (erscheint 2012 in Würzburg), Forschungsschwerpunkt Erkenntnistheorie.
Kontakt: livingdaylights@gmx.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Liebe als Medium der Kommunikation

Benjamin Hintz

Zusammenfassung
Der folgende Artikel beschäftigt sich mit Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium. Die Perspektive, die dabei eingenommen wird, richtet sich auf den zwischenmenschlichen Bereich. Das heißt, Liebe wird nicht als Gefühl, sondern als Medium der Kommunikation behandelt, das erst in der modernen Gesellschaft weitgehende Wirkungen entfaltet und für Liebeskommunikation Möglichkeiten und Grenzen zugleich bereitstellt.

Schlüsselwörter
Liebe, Kommunikation, Aufrichtigkeit, System, Gesellschaft, Funktion, Medium, Code, kulturelle Vorschrift

Abstract
The following article is about love as symbolically generalized medium of communication. The perspective taken focuses on the interhuman range. That is, love will not be discussed as an emotion but as medium of communication. The medium develops its impact more than ever in modern society and provides both possibilities and constraints for communication of love at the same time.

Keywords
Love, communication, sincerity, system, society, function, medium, code, cultural imperative

> „Es ist schon schwierig genug, die Taten und Gefühle eines Menschen zu rekonstruieren, der zwar sicher vor echter Liebe brennt, aber bei dem man nie weiß, ob er das ausdrückt, was er empfindet, oder das, was die Regeln des Liebesdiskurses ihm vorschreiben – doch was wissen wir schon vom Unterschied zwischen empfundener und ausgedrückter Leidenschaft, und welche der beiden vorausgeht?“ (Umberto Eco)

1 Liebe – Aber in welcher Gesellschaft?

Für Max Horkheimer ist die romantische Liebe mitsamt der auf ihr gründenden modernen Familie eine unmoderne Angelegenheit. Sie treibt „zum Gegensatz gegen die Gesellschaft“ (Horkheimer 2007, 225). Diese Diagnose trifft sich mit der Niklas Luhmanns. Die moderne Familie – dasselbe gilt für moderne Intimsysteme[1] – bildet „das Modell einer Gesellschaft, die nicht mehr existiert“ (Luhmann 2005a, 199). Eine in heutigen Familien zumindest im Ideal existierende Solidarität brachte in segmentär, nach Stämmen differenzierten Gesellschaften direkt deren sich auf Stammessolidarität gründende Struktur zum Ausdruck (vgl. Luhmann 2008, 28).[2]

Gleichwohl betrachtet Luhmann im Unterschied zu Horkheimer das Liebesgeschehen gerade als Zeichen der Moderne. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sich der Differenzierungstyp der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung umgestellt hat, in der solidarische Beziehungen, wie sie in Intimbeziehungen und Familien vorkommen, nur noch einen Teil der Gesellschaft in der Gesellschaft ausmachen (vgl. Luhmann 1982; Luhmann 1997).

Einigkeit herrscht bei beiden Theoretikern darin, dass Liebe nicht immer war, was sie ist, und es auch nicht immer sein wird. Als „Absonderlichkeiten des Zeitalters“ bezeichnet Horkheimer (2007, 224) die modernen Gepflogenheiten von Liebespaaren. Sie heiraten und verpflichten sich dadurch, zumindest formal, ausschließlich und für immer eine bestimmte andere Person zu lieben. Das Paar tritt gemeinsam in die Öffentlichkeit und wird, wenn irgendwann der letzte Scheidungsgrund eintritt, nebeneinander bestattet, „gerade bloß deshalb, weil sie miteinander geschlafen haben“ (ebd. 225).

Horkheimers eigentlich nicht besonders ungewöhnliche Beobachtung des Verhaltens Liebender mag wiederum gerade dem modernen Menschen als absonderlich erscheinen. Denn für ihn gehört der von Horkheimer beschriebene Sachverhalt zur gesellschaftlichen Normalität. Wenn man jedoch Horkheimers erkenntnistheoretische Überlegungen mit einbezieht, erscheint das Thema Liebe in einem anderen Licht. Denn Horkheimer zeigt in seinem Text „Traditionelle und Kritische Theorie“ (2011), dass sowohl das Verhalten und die Gefühlsweise des Menschen als auch die Art und Weise diese zu beurteilen je in einem bestimmten historischen und gesellschaftlichen Kontext stehen und dementsprechend von Zeit zu Zeit und Gesellschaft zu Gesellschaft dem Wandel unterworfen sind (vgl. ebd., 217).

Unter dem Titel „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ sind diverse Veröffentlichungen Luhmanns zu finden, die sich mit genau diesem Thema befassen. Seine These von der Evolution der Sozialstruktur, die als Veränderung in der gesellschaftlichen Form der Differenzierung begriffen werden kann, zielt darauf ab, dass diese nicht ohne entsprechende Änderungen in der vorherrschenden Semantik einher geht.[3] Von diesen Veränderungen ist auch das Thema Liebe betroffen (vgl. Luhmann 1982, 9).

Seine Untersuchungen bleiben aber nicht bei der empirischen Beleuchtung der aus der Literatur mehrerer Jahrhunderte zu entnehmenden Liebessemantiken stehen. Vielmehr beziehen seine Überlegungen einen Theoriekomplex mit ein, der die Liebe direkt angeht und in der Lage ist, aufzuzeigen, wieso wir heute so lieben, wie wir lieben. Liebe wird in diesem Kontext jedoch *nicht* als Gefühl, sondern als Kommunikationsmedium behandelt, das als symbolischer Code zum Einen Liebeskommunikation und Liebesverhalten zu strukturieren vermag, zum Anderen aber auch Ermutigung und Motivation bereitstellt, bestimmte Gefühle zu bilden[4], die wir im allgemeinen als Liebe zu bezeichnen gelernt haben (vgl. ebd.). Die Motivationsleistung des Mediums ist nicht zu unterschätzen, denn Liebe ist angesichts fast unendlich vieler evolutionärer Möglichkeiten, die die Welt für den Menschen bereitstellt, „eine ganz normale Unwahrscheinlichkeit“ (ebd., 10).[5]

Luhmanns soziologische Systemtheorie zeichnet sich durch eine Herangehensweise aus, die als Gegenstand der Beobachtung keine Substanzen ermittelt, sondern die Gesellschaft aus systemtheoretischer Perspektive als kommunikatives Differenzgeschehen beobachtet (vgl. Luhmann 1984, 22; 191ff.). Da in diesem Kontext Liebe nicht als Gefühl, sondern als Kommunikationsmedium behandelt wird, soll im Folgenden zunächst der systemtheoretische Kommunikationsbegriff erläutert werden. Dieser macht ein Problem sichtbar, das insbesondere bei Liebe seine Kapazität entfaltet: Das Problem der Aufrichtigkeit. Darauf folgend wird Liebe in den

Zusammenhang der modernen Gesellschaft gestellt, die in verschiedene funktionale Kommunikationssysteme differenziert ist. Diese Form der Differenzierung stellt die Menschen in ein bislang nie dagewesenes Verhältnis zur Gesellschaft, woraus sich geradezu eine Notwendigkeit für Liebe ergibt. Anschließend wird die Wirkung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien erläutert. Es wird gezeigt, wie sich das Medium Liebe von anderen vergleichbaren Medien unterscheidet und wie es funktioniert.

2 Kommunikation und das Problem der Aufrichtigkeit

Kommunikation setzt einen nicht zu umgehenden Verdacht frei; den Verdacht der Lüge. Dieser Verdacht kann sich immer dann durchsetzen, wenn es jemandem gewahr wird, dass eine Information nicht mit der Mitteilung in eins fällt. Das ist bei Kommunikation der Fall. Bei bloßem informativen Abtasten der Welt würden wir nicht auf die Idee kommen, belogen zu werden. Die Welt lügt nicht. Unsere Sinne können uns zwar täuschen, aber sobald wir nicht nur Informationen der Welt wahrnehmen, sondern eine ganz spezifische Beobachtungsleistung vollbringen, nämlich ein Verhalten eines anderen Menschen als Mitteilung an uns betrachten, können wir uns nicht sicher sein, ob die mitgeteilte Information auch so gemeint ist oder ob ein Versuch der Irreführung vorliegt (vgl. Luhmann 1984, 207f.). So gesehen kommt das Problem der Aufrichtigkeit in jedem Falle von Kommunikation *durch* Kommunikation in die Welt, immer dann, wenn ein Bewusstsein den Unterschied von Information und Mitteilung ausmacht, wenn es unterstellt, dass ihm jemand etwas mitteilt.

Im alltäglichen kommunikativen Geschehen sind wir es gewohnt, Kommunikation als etwas zu betrachten, das uns die Möglichkeit bietet, Informationen auszutauschen und uns dadurch über etwas zu verständigen. Solange das zur Zufriedenheit aller an der Kommunikation Beteiligten geschieht, ist es nicht notwendig, sich über die Voraussetzungen von Kommunikation Gedanken zu machen. Es ist jedoch eine Illusion anzunehmen, dass es sich bei Kommunikation um ein Kopieren von Informationen handelt, wodurch inhaltliches Verstehen mit Sicherheit ermöglicht würde. Denn um ein solches Verstehen zu erreichen, müsste man direkt an die Gedanken anderer anschließen können. Unter dem Vorzeichen der Liebe mag das erwünscht sein. Doch es wird nicht funktionieren (Luhmann 1982, 28; 153ff.).

Luhmann macht den Vorschlag, Kommunikation als eine Synthese aus drei verschiedenen Selektionen zu betrachten, der Selektion einer Information, der einer Mitteilung und der des Verstehens (vgl. Luhmann 1995, 115). Für das Zustandekommen von Kommunikation ist es dabei nicht ausschlaggebend, dass sich jemand mit einer Mitteilungsabsicht an einen anderen wendet, sondern es kommt darauf an, dass der Hörer rückwirkend Kommunikation dadurch herstellt, dass er die Differenz von Information und Mitteilung als Handlungsgeschehen[6] beobachtet (vgl. Luhmann 1984, S. 195).

Demnach ist in dieser Fassung des Kommunikationsbegriffes nicht die Mitteilungsabsicht einer Person das Entscheidende, sondern, dass die Selektion des Verstehens der Differenz von Information und Mitteilung als Beobachtungs- und Zurechnungsleistung zustande kommt. Mit anderen Worten, entscheidend ist, dass eine Person (Ego) einer anderen (Alter) unterstellt, dass eine Mitteilungsabsicht vorliegt. In der Theorie wird diesem Umstand dadurch Rechnung getragen, dass Kommunikation, obgleich sie nur besteht, wenn die Selektionen der Information, der Mitteilung und des Verstehens zur Einheit gebracht werden, von Alter, der aus der *Perspektive von Ego* schon etwas mitgeteilt haben muss, zu Ego läuft und nicht umgekehrt. Denn nur wenn eine *Person unterstellt*, *das heißt versteht*, *dass eine andere etwas mitteilen will*, *kommt die Kommunikation zu ihrer Einheit*, nicht schon dann, wenn jemand gerne verstanden werden würde und sich entsprechend verhält (vgl. Luhmann 1997, 336).

Kommunikation liegt beispielsweise nicht schon dann vor, wenn eine liebende Person einer anderen versucht aufzufallen, um die Botschaft ihrer Gefühle zu vermitteln. Wenn ihr Verhalten nicht als Mitteilung gedeutet, sondern etwa übersehen oder als seltsames Gebärden betrachtet wird, das sich, so die Unterstellung, auf alles andere, aber eben nicht auf den von der handelnden Person intendierten Empfänger bezieht, bleibt ihr Verhalten (zumindest in Bezug auf die Aussagekraft als Liebesandeutung) sozial folgenlos.

Dass die Intention des liebenden Menschen während einer Kommunikation *richtig* verstanden wird, ist keine notwendige Bedingung dafür, dass Kommunikation entsteht und fortgesetzt wird. Das *Gefühl* des wechselseitigen Verständnisses reicht aus, um sich über ein Thema zu unterhalten, unabhängig davon, was die Kommunikationsteilnehmer sich dabei denken. Deshalb ist der in der kommunikativen Struktur angelegte Zweifel, ob der Ausdruck der Liebe der Wahrheit entspricht, nicht aus der Welt zu schaffen.

Luhmann kommt in seinen semantischen Untersuchungen zu dem Schluss, dass bereits im 17. Jahrhundert ein breites Bewusstsein darüber existierte, dass im Kontext der Kommunikation Liebe nicht als Gefühl beobachtet werden kann, sondern es sich vielmehr um einen Code handelt, der es erlaubt Gefühle auszudrücken, sich jedoch ebenso dazu eignet den Ausdruck *ohne* das entsprechende Gefühl sozial zu vermitteln (vgl. Luhmann 1982, 23). Im 18. Jahrhundert nahm die Aufklärung der Kommunikation die letzte Naivität. Der Verdacht war jetzt in der Welt, die Rhetorik kam an ihr Ende, soziale Beziehungen wurden reflexiv erfasst und das technische Vertrauen in Kommunikation musste der Einsicht weichen, dass Kommunikation einen von der Technik zu unterscheidenden Sachverhalt darstellt (ebd., 157).

Die grundsätzliche „Inkommunikabilität der Icherfahrung“ (ebd., 132) – und damit die Unmöglichkeit, das hinter der Darstellung liegende Gefühl sicher zu kommunizieren – weist auf die grundsätzlichen Schranken der Kommunikation hin. „Aufrichtigkeit ist inkommunikabel“ (Luhmann 1984, 207). Darauf zurückzuführen sind auch die in der Moderne zu beobachtenden Bestrebungen, die Ehe an die Liebe zu koppeln, um den Beweis dafür zu erbringen, dass Liebe tatsächlich vorliegt, indem man sich in der Form eines Vertrages an einen bestimmten Menschen bindet und ihm dauerhafte Liebe verspricht (vgl. Luhmann 2008, 71).

Weitere Versuche auf das Problem der Aufrichtigkeit zu reagieren, sieht Luhmann „im Paradoxieren, in der Ironie, im Zynismus. Das heißt: man sieht den Kommunikationsfehler und man übernimmt ihn als Form in die Kommunikation. Um ihn zu vermeiden, begeht man ihn bewußt. So vermeidet man zumindest den Vorwurf, man wisse nicht, was man tue […]. Auch die Zentrierung aller Intimkommunikation auf den Zugang zu sexuellen Beziehungen passt in diesen Kontext. Dies Thema zumindest behält einen unbezweifelbaren […] Realitätsbezug“ (Luhmann 1982, 157). Allerdings würde heute kaum noch jemand davon ausgehen, dass sich sexuelle Aktion als Beweismittel für Liebe eignet. „Man kann am Morgen danach schon wieder zweifeln, ob das Liebe war“ (Luhmann 2008, 71).

3 Liebe und gesellschaftliche Differenzierung

Mit Luhmanns Theorie lassen sich in der Evolution der Gesellschaft verschiedene primär vorherrschende gesellschaftliche Differenzierungsformen ausmachen, die den Menschen in ein jeweils anderes Verhältnis zur Gesellschaft stellen. Dabei geht der Systemtheoretiker nicht davon aus, „daß der Bedarf für persönliche Individualität und die Möglichkeit, sich selbst und andere als einzigartig zu stilisieren, durch anthropologische Konstanten erklärt werden können; vielmehr korrespondieren dieser Bedarf und seine Möglichkeit, in kom-

munikativen Beziehungen Ausdruck und Anerkennung zu finden, mit sozialstrukturellen Bedingungen, vor allem mit der Komplexität und der Differenzierungstypik des Gesellschaftssystems“ (Luhmann 1982, 15).

Im Sinne der Systemtheorie sind soziale Systeme immer Kommunikationssysteme und die Gesellschaft ist dasjenige soziale System, das alle anderen sozialen Systeme umfasst. Soziale Systeme sind zwar auf das Bewusstsein *mehrerer* Menschen angewiesen, die sich jeweils Handlungen unterstellen, was gleichzeitig ausschließt, dass die Einheit der Kommunikation mit einem einzelnen Bewusstsein identisch ist (vgl. Luhmann 1997, 78ff.). Das bedeutet, dass soziale Systeme von Bewusstseinssystemen streng unterschieden werden und in sozialen Systemen keine Menschen vorkommen. Etablieren sich soziale Systeme, zeichnen sie sich dadurch aus, dass Kommunikation an Kommunikation anschließt und sie nicht nach einmaligem Unterscheiden von Information und Mitteilung wieder zerfallen, sondern sich das kommunikative Selegieren wiederholt. Das Ergebnis ist ein sich reproduzierender Unterschied, der sich aus der Differenz von System und Umwelt ergibt. Psychische Systeme hingegen konstruieren den Unterschied zur Umwelt dadurch, dass Gedanken an Gedanken anschließen und sie dementsprechend auf der Basis von Bewusstsein operieren. Sie sind keine Kommunikation und deshalb nicht Teil der Gesellschaft, allerdings für Kommunikation notwendige Umweltbedingung (vgl. Luhmann 1984, 346).

Genauso wie soziale Systeme auf Psychen angewiesen sind, sind auch Psychen nicht ohne soziale Systeme zu begreifen, denn die Teilnahme von Personen an sozialen Systemen ist gleichbedeutend mit zwischenmenschlichem Kontakt. Die verschiedenen von Luhmann ausgemachten gesellschaftlichen Differenzierungsformen, wie sie sich im Laufe der gesellschaftlichen Evolution ereigneten, stellen die Menschen vor jeweils unterschiedliche Inklusionsbedingungen und damit in ein jeweils anderes Verhältnis zur Gesellschaft. Da es sich bei Gesellschaft wie bei allen sozialen Systemen um Kommunikation handelt, sind die Bedingungen, die an den Menschen zur Teilnahme an der Gesellschaft gestellt werden, unter dem Aspekt der kommunikativen Berücksichtigung durch soziale Systeme zu begreifen. Dabei wird der einen solchen Sachverhalt üblicherweise bezeichnende Begriff der Sozialintegration ersetzt durch das Begriffspaar Inklusion/Exklusion (vgl. Luhmann 1997, 618ff.).

Das Verhältnis zwischen psychischen Systemen und sozialen Systemen ist in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft dadurch geregelt, dass die Inklusion jeweils von den Teilsystemen, die die Differenzierung nach funktionalen Gesichtspunkten ausmachen, autonom organisiert wird. Dabei werden Individuen von diesen sozial in der Form von Personen[7] berücksichtigt (Inklusion) oder eben nicht (Exklusion) (vgl. ebd.).

Im Gegensatz zur stratifikatorischen Form der Differenzierung, in der die Menschen in eine bestimmte Schicht inkludiert waren, die ihre gesamten Lebenszusammenhänge beeinflusste und prägte, stellt sich in der funktional differenzierten Gesellschaft der Fall ein, dass die Menschen aus vormodernen Bedingungen freigesetzt sind. Ebenso sind sie in keinem einzigen Teilsystem der modernen Gesellschaft auf Dauer inkludiert, nicht *nur* in der Wirtschaft, der Politik, der Wissenschaft, dem Recht oder der Erziehung. Um nach den modernen Bedingungen zu leben, müssen sie deshalb die Chance erhalten, je nach Bedarf an den jeweiligen Funktionsbereichen, nach deren Bedingungen, ausschnittshaft und temporär teilzunehmen (vgl. ebd., 622ff.).

Das Stichwort der *Polykontexturalität* der modernen Gesellschaft gibt einen Hinweis auf das Problem, das sich unter funktional differenzierten Bedingungen für jeden einzelnen Menschen ergibt: Die meisten Funktionssysteme sind nicht so strukturiert, dass sie den Menschen komplett berücksichtigen. Beispielsweise

interessiert sich die Wissenschaft nur für Wahrheit, das Recht nur für das Recht und die Wirtschaft nur für Zahlungen. Deshalb liegt es nahe anzunehmen, dass das durch die Gesellschaft sozialisierte Bewusstsein der Individuen ähnlich fragmentiert ist wie die moderne Gesellschaft selbst. Zumindest dürften die modernen Bedingungen nicht ohne Folgen für die aus der Klarheit der Schicht entlassenen Individuen sein, die nun auf sich selbst zurückgeworfen sind (vgl. Fuchs 2003, 21ff). „Die Gesellschaft bietet ihnen […] keinen sozialen Status mehr, der zugleich das definiert, was der Einzelne nach Herkunft und Qualität ››ist‹‹“ (Luhmann 1997, 625).[8] Dieser Umstand begünstigt soziale Formen, die Personen nicht nur peripher, sondern komplett berücksichtigen. Eine solche Sozialform ist Liebe (vgl. Fuchs 2003, 24).

Das in der Moderne ohne festen Ort in der Gesellschaft auf sich selbst zurückgeworfene Individuum steht einer noch nie da gewesenen gesellschaftlichen Komplexität gegenüber. „Daraus ergibt sich der Bedarf für eine noch verständliche, vertraute, heimische Nahwelt“ (Luhmann 1982, 17). Dieser Bedarf fehlte in der Kommunikation, wie sie in einer Schicht vormoderner Sozialstrukturen gegeben war (vgl. ebd., 18f.).[9] So ist nachvollziehbar – denn es ist geradezu eine funktionale Notwendigkeit –, dass die moderne Gesellschaft den an ihr beteiligten Menschen nicht nur zahlreiche unpersönliche, sondern auch besonders intensive persönliche Beziehungen ermöglicht. „Es werden, mit anderen Worten, soziale Beziehungen ermöglicht, in denen mehr individuelle, einzigartige Eigenschaften der Person oder schließlich prinzipiell alle Eigenschaften einer individuellen Person bedeutsam werden“ (ebd., 14).

Die unpersönlichen Momente sind verteilt auf spezielle Funktionen hin ausdifferenzierte Bereiche der Gesellschaft, die für ihr Bestehen Kommunikation nicht dadurch gewährleisten müssen, dass sich die Kommunikationspartner persönlich kennen. Um beispielsweise erfolgreich wirtschaftliche oder rechtliche Kommunikation zu initiieren und aufrechtzuerhalten, reicht es aus, wenn sich die an Kommunikation beteiligten Personen die dem gesellschaftlichen Bereich entsprechenden austauschbaren Rollen zuschreiben (vgl. ebd., 14f.).[10]

Die im Gegensatz zur rollenförmigen und deshalb Individualität ausschaltenden Kommunikation innerhalb der übrigen Funktionssysteme stehenden persönlichen Momente, die in Intimbeziehungen und Familien zu erwarten sind, werden durch Liebe ermöglicht. Sie strukturiert den „Ort, an dem das Gesamtverhalten, das als Person Bezugspunkt für Kommunikation werden kann, behandelt, erlebt, sichtbar gemacht, überwacht, betreut, gestützt werden kann“ (Luhmann 2005a, 198f.).[11] Und genau darin liegt ihre Funktion für die moderne Gesellschaft.

Funktionssystemkommunikation wie wirtschaftliche und rechtliche Kommunikation, aber auch die Kommunikation der Wissenschaft, der Politik, der Intimbeziehungen und der Familie, stellt sich jedoch nicht ohne weiteres ein und kann schon gar nicht ohne die Erfüllung bestimmter Voraussetzungen auf Dauer gestellt werden. „In wichtigen Funktionsbereichen stellt sich situative Interessenskongruenz nicht mehr häufig und nicht mehr spezialisiert genug ein, daß damit auszukommen wäre“ (Luhmann 2003, 15). Auf dieses Problem reagieren symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien. Sie entfalten ihre Wirkung, wenn verstandene Kommunikation Gefahr läuft, abgelehnt zu werden, deren Fortführung jedoch Problemlösungsfunktion für die Gesellschaft hätte (vgl. Luhmann 2000, 36f.).

4 Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium

4.1 Bezugsprobleme von Medien

Medien sind „*Gelegenheiten zum Gegebensein* von etwas“ (Seel 1998, 248), das ohne sie nicht gegeben wäre. Sie sind die Voraussetzung für die Möglichkeit, aus einer an sich unwahrscheinlichen Gegebenheit eine wahrscheinliche zu machen, unwahrscheinliche Kommunikation in wahrscheinliche zu transformieren. Sie sind demnach Lösungen für Probleme, die durch die Lösungen schon gelöst wurden (vgl. Bohn 2005, 366f.). Im Falle von Liebe geht es um das Problem „der höchstpersönlichen Kommunikation selbst“ (Luhmann 1982, 24).[12]

Medien stellen als lose gekoppelte Elemente einen Kombinationsspielraum für die Bildung von festen Kopplungen und damit von Formen dar, so dass sie einerseits als Voraussetzung für die Möglichkeit der Bildung von Formen fungieren, andererseits diesen Raum an Möglichkeiten auf bestimmte mögliche Aktualitäten begrenzen.[13] Nicht jede erdenkliche Form ist möglich, wenn es sich um ein bestimmtes Medium handelt (vgl. Luhmann 2005b, S. 94f.). Kommunikationsmedien dienen demnach „als strukturelle Vorentscheidungen des Raums der Möglichkeiten, der von Kommunikation in Anspruch genommen werden kann“ (Baecker 2005, 92). Sie „bestimmen Freiheitsspielräume durch die Einschränkung des Möglichen“ (ebd., 114).

In Luhmanns Theorie finden sich drei Medienbereiche, die jeweils auf unterschiedliche Kommunikationsprobleme (Unwahrscheinlichkeiten) reagieren:

Der erste Bereich betrifft das Kommunikationsmedium Sprache. Dieses tritt der Unwahrscheinlichkeit entgegen, dass Kommunikation überhaupt stattfindet. Sobald jemand der Sprache mächtig ist und in Anwesenheit anderer spricht, ist es kaum möglich sich dessen zu entziehen. Dann ist es wiederum unwahrscheinlich, dass Information und Mitteilung nicht unterschieden wird. Kommunikation wird demnach durch Sprache wahrscheinlich. Allerdings kann auf einen kommunikativen Vorschlag auch immer mit „Nein!“ geantwortet werden, so dass Sprache keineswegs die Möglichkeit der Ablehnung von Kommunikation zu eliminieren vermag (vgl. Luhmann 2005b, 88ff).

Den zweiten Bereich fasst Luhmann unter dem Stichwort Verbreitungsmedien zusammen. Zu diesen zählen alle Medien, die Kommunikation zeitlich und räumlich über den Kreis von Anwesenden hinaus ermöglichen. Sobald die Entfernung zwischen Menschen keinen Sicht- oder Hörkontakt mehr zulässt, ist es unwahrscheinlich, dass noch Kommunikation stattfindet. Durch Schrift, Buchdruck und elektronische Medien wie Telefon, Fernsehen und Computer kann die Kommunikation auch Nichtanwesende erreichen (vgl. ebd., 113f.).

Das Kommunikationsproblem, das sich durch Verbreitungsmedien einstellt, ist, dass bei Kommunikation über weite Entfernungen hinweg die Wahrscheinlichkeit steigt, dass Kommunikation abgelehnt wird. In der Kommunikation unter Anwesenden wirkt der soziale Druck so stark, dass mit Sanktionen zu rechnen ist, lässt man sich nicht auf einen Kommunikationsvorschlag ein. Man wird schnell als seltsam gebrandmarkt, wenn man nicht spricht. Deshalb ist die Teilnahme an Interaktionen – die Kommunikation unter Anwesenden – der Normalfall. Verbreitungsmedien, wie die Schrift, müssen auf die der Interaktion inhärente soziale Kontrolle verzichten, da hier in der Regel niemand in der Nähe ist, um motivierend auf die Annahme der Kommunikation hinzuwirken (vgl. ebd., 127).

Die Entstehung der Motivation zur Annahme von Kommunikationsvorschlägen von weither ergibt sich aus einem dritten Bereich. Dazu zählen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, die in der Moderne in

direkter Verbindung mit gesellschaftlichen Funktionsbereichen stehen und diese zu steuern in der Lage sind. Wirtschaftliche und wissenschaftliche Kommunikation aber auch Liebeskommunikation werden je durch ein bestimmtes Kommunikationsmedium motiviert (vgl. Bohn 2003, 369f.).[14] Man liest, weil es für den Beruf unerlässlich ist, man die Wahrheit erfahren will, wissen will, was Liebe ist, um dann auch lieben zu können. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien „schaffen Zusatzmotive, obwohl das Nein möglich ist und durch Schrift gefördert wird, sich trotzdem zu fügen, trotzdem ja zu sagen, trotzdem die Bedingung der Kommunikation und ihrer Information zu akzeptieren“ (Luhmann 2005b, 127).

4.2 Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien

Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien stellen einen für die Kommunikation in der modernen Gesellschaft notwendigen Zusammenhang zwischen Motivation und Selektion her und sind deshalb für die Gewährung der Annahme fremder Selektionen verantwortlich zu machen. Dadurch werden bestimmte Kommunikationen normal und erwartbar (vgl. Luhmann 2003, 7). Diese Medien haben alle etwas Machtvolles an sich, indem sie Einfluss auf die Auswahl von Selektionen ausüben und dadurch Selektionen als Voraussetzung weiterer Selektionen setzen (vgl. Bohn 2005, 367), werden jedoch dadurch voneinander unterschieden, dass sich – je nach Medium – andere Zuschreibungskonstellationen von Selektionen im Kontext der Kommunikation ergeben. Dabei beziehen sich Zuschreibungen nicht auf das Innere der Psychen von Individuen, sondern nur auf „ihr Verhalten, wie es durch einen Beobachter gesehen wird“ (Luhmann 1997, 333).

Da Kommunikation, wie oben beschrieben, nur dann zustande kommt, wenn Information und Mitteilung unterschieden werden, „kann der Akzent der Zurechnung entweder auf Information (Erleben) oder auf Mitteilung (Handlung) gelegt werden“ (ebd., 335). Das heißt, dass die „sozialen Positionen Ego und Alter“ (ebd.) entweder als erlebend oder als handelnd beobachtet werden. Wird dabei die Selektion dem System zugerechnet, liegt der Fokus auf der Mitteilung, die als Handlung beobachtet wird. Wird die Selektion der Umwelt des Systems zugerechnet, liegt er auf der Information, die von Systemen nur wahrgenommen und deshalb nur erlebt werden kann.

Im Kontext des Mediums Macht erfolgt die Zurechnung folgendermaßen: Beide an der Kommunikation Beteiligten handeln in der Form, dass die Handlung Alters als Voraussetzung einer bestimmten zu befolgenden und bei Nichtentsprechung sanktionsfähigen Handlung Egos dient, der unter Sanktionsdruck steht. Bei Wahrheit darf die Zurechnung auf die Handlung gerade nicht erfolgen, soll die Information nicht als willkürlich erscheinen. Die Information wird der Umwelt des Systems zugerechnet. Theorien und Methoden sind gerade darauf ausgelegt, Handlungen im Prozess der Wissensgenerierung auszuschalten. Bei Liebe stellt sich der Fall ein, dass Ego sich durch sein Handeln daran bindet, wie Alter erlebt (vgl. Luhmann 1997, 332ff.).

Die durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien strukturierten Kommunikationssysteme können jedoch nicht „ganz davon abstrahieren, daß Menschen leiblich beteiligt sind, und die funktionale Spezialisierung einer Medien-Semantik erfordert eine Mitsymbolisierung dieses Körperbezugs“ (Luhmann 1982, 31). Mechanismen, die allen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien eigen sind und die ein Irritationspotential der mediengesteuerten Kommunikation bedeuten, sind die auf Referenz auf Körperlichkeit zugeschnittenen *symbiotischen Symbole*. Diese Referenz auf Körper ist zwar notwendig, zeigt aber auch den Krisenfall des Mediums an, indem sie den normalen Ablauf der Kommunikation zu stören in der Lage ist. Für Wahrheit ist Wahrnehmung als Irritationsquelle beschreibbar, für Macht physische Gewalt (vgl. Luhmann 1997, 378ff.).

Wahrnehmung kann Wahrheit bestätigen, aber auch zum Problem werden, wenn wahrgenommene Evidenz nicht mit Wahrheit übereinstimmt. Macht, die insbesondere an das System der Politik gebunden ist, erhält sich unter anderem dadurch, dass sie die Möglichkeit bereitstellt, physische Gewalt als Drohpotential einzusetzen. Ihre Irritation und Grenze erfährt sie dort, wo sich physische Gewalt außerhalb der Politik konzentriert (vgl. Luhmann 2005b, 172f.). Der symbiotische Mechanismus der Liebe, nämlich Sexualität, hat dadurch bestärkende Auswirkungen auf Intimbeziehungen, dass der Körper mit in die Komplettberücksichtigung der Person eingebaut wird. Er bringt aber auch eine Intimbeziehungen destruierende Wirkung mit sich, genau dann, wenn die Komplettberücksichtigung durch das Ausleben von Sexualität mit anderen Partnern untergraben wird (vgl. ebd.).[15]

Um die Medienkommunikation unterlaufenden Eigenschaften symbiotischer Mechanismen zu unterbinden, sind alle symbiotischen Mechanismen mit Selbstbefriedigungsverboten ausgestattet.[16] „Wahrheit kann sich nicht auf lediglich subjektives Evidenzerleben stützen […]. Und Macht würde kaum soziale Ordnungsfunktionen erfüllen, Selektionsleistungen übertragen und über bloßen Zwang hinauskommen können, wenn jeder jederzeit selbst physische Gewalt anwenden könnte“ (Luhmann 2003, 63).

4.3 Das Medium Liebe

Im Prozess der Liebeskommunikation geht es in erster Linie nicht um den informativen Gehalt der Mitteilung, der in der Wissenschaft im Vordergrund steht, sondern um die Art und Weise der Mitteilung, die sich stärker an die geliebte Person bindet, als an den sachlichen Gehalt eines Themas (vgl. Fuchs 2003, 35ff.). Die Individualität der Person, die im Falle von Wahrheit keine Rolle spielen darf, da Wahrheit für alle gelten soll, wird zum Bezugspunkt der Liebe. Ebenso wie bei der Wahrheit geht es um eine gemeinsam geteilte Sinnvorgabe, bei Wahrheit soll sie jedoch für alle Menschen gelten, bei Liebe nur für die Personen, die sich in einer gemeinsam (in der Regel zu zweit) strukturierten Welt lieben (Luhmann 2008, 18f.).

Das Medium Liebe führt dazu, dass die Welt, die der andere erlebt, angenommen und durch Handeln bestätigt wird. „Was zum Handeln aufruft, ist nicht ein erstrebter Nutzen, sondern die Nichtselbstverständlichkeit eines Weltentwurfs, der ganz auf die Individualität einer Person abgestimmt ist und nur so existiert“ (Luhmann 1982, 30). Und da die Handlung des einen zugleich wieder Erleben des anderen bedeutet, „kann [man] in der Liebe nur so handeln, daß man mit genau diesem Erleben des anderen weiterleben kann“ (ebd., 219). Wie andere symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien leistet Liebe dadurch einen Beitrag zur Motivation bestimmter unwahrscheinlicher Selektionen im Kommunikationsprozess.

Dabei kämpft Liebe mit der Unmöglichkeit des inhaltlichen Verstehens der ganzen Person. Die Illusion wahren Verstehens mag für eine gewisse Zeit auch durch Nichtkommunikation (vgl. Endnote 12) Bestand haben, wird jedoch frustriert, wenn doch einmal gewahr wird, dass Liebe nicht zu mehr führen kann, als zur „Internalisierung des subjektiv systematisierten Weltbezugs eines anderen“ (Luhmann, 1982, 30). Doch der Anspruch bleibt und die Probleme, die sich aus der Unmöglichkeit des Verstehen ergeben, sind an verbreiteten Verständigungsproblemen abzulesen (vgl. ebd., 28). Für Fuchs (2003) bedeutet das, dass „das Bewusstsein schweigen können muss, wenn es das Spiel der Liebe mitspielt“ (ebd., 74).

Dadurch, dass Liebe zunächst einen Einfluss auf das Erleben hat, liegt der Fokus der Beteiligten auf der gemeinsamen Welt, und in dieser Welt entsteht die Motivation zu bestimmten Handlungen. Wie jemand ist

und wie dieser Jemand die Welt beobachtet, ist der Bezugspunkt, der durch Liebe vorgegeben wird. „Personen senken im Verhältnis zueinander die Relevanzschwelle mit der Folge, daß das, was für den einen relevant ist, fast immer auch für den anderen relevant ist“ (ebd., 200). Daraus ergibt sich die kulturelle Vorschrift, dass es keine Unterschlagungen von Informationen geben darf. Es erscheint als seltsam und wird selten akzeptiert, wenn der geliebten Person offensichtlich vorenthalten wird, was man den Tag über erlebt hat. Diese Vorschrift gilt jedoch nur für die sich Liebenden, so dass das durch Liebe ermöglichte soziale System sich eindeutig von der Umwelt abgrenzt (vgl. Luhmann 2008, 15ff.).

Die Systemgrenze erfolgt demnach aus der kommunikativen Komplettberücksichtigung der jeweils anderen Person. Dabei ist nicht nur die durch das Sprechen initiierte Kommunikation gemeint. Gerade in der durch Liebe erfolgenden Kommunikation können Blicke, Berührungen oder bestimmte Entsagungen anzeigen, dass es nur um die andere Person geht und nicht um etwas anderes (vgl. Fuchs 2003, 44). „In diesem Sinne ist das Medium Liebe selbst kein Gefühl, sondern ein Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit all dem auf die Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird“ (Luhmann1982, 23). Der Code ist binär strukturiert, so dass er, je nachdem welcher Codewert angesprochen wird, unterscheidet, was zum System gehört und was dessen Umwelt zuzuschreiben ist (vgl. ebd., 25).

Im Kontext der Liebeskommunikation haben Vorschriften oder „Kommunikationsanweisungen“ (ebd., 22), die sich aus der Motivation zur Komplettberücksichtigung einer anderen Person ergeben, eine besondere Relevanz. Luhmann bezeichnet diese als *Programme*, die bestimmen, „welches Verhalten für korrekt gehalten und deshalb erwartet werden muss“ (Esposito 1997, 141), und die es außerdem den *Codes* symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien erlauben, entweder den einen oder den anderen Codewert anzunehmen (vgl. Luhmann 1997, 362). „Sie hängen sich wie ein riesiger semantischer Apparat an die jeweiligen Codes“ (ebd.), so dass der Liebescode mit Hilfe der Vorschriften angibt, was zur Liebe gehört und was nicht, was zum Intimsystem zu rechnen ist und was damit nichts zu tun hat. Dabei muss beachtet werden, dass Liebesvorschriften nicht ohne Widersprüche auskommen. Beispielsweise stößt sich die Zumutung an Liebende, dass das oben beschriebene Verschweigen von Informationen jeglicher Art nicht vorgesehen ist, mit dem ungeschriebenen Gesetz, dass eben doch nicht alles gesagt werden soll. Denn Liebe soll nicht einfach nur neutral auf das Ganze einer Person abzielen, diese Ganzheit soll auch geliebt werden, mit all ihren Schwächen, Unzulänglichkeiten, Gerüchen und aus der Schönheitsnorm herausfallenden Körpermerkmalen (vgl. Fuchs 2003, 29f.). Das heißt: „Die Anforderung, den Anderen in seiner Totalität (also auch mit seinen Idiosynkrasien) zu lieben, ist extrem anspruchsvoll und extrem belastend, weil sie *Evidenzen der Wahrnehmung* überbrücken muß“ (ebd., 29).

Weiterhin ist es nicht erwünscht, mehr als zwei Personen als zu dem System zugehörig zuzulassen. „Die wechselseitige Komplettberücksichtigung schließt aus, daß noch Luft bleibt, eine Art Spielraum, für das ebenfalls Ganz-und gar-Lieben Dritter oder Vierter“ (ebd., 39). Auch das oben beschriebene Selbstbefriedigungsverbot, bezogen auf das Ausleben von Sexualität mit nicht zum Liebessystem gerechneten Personen, lässt sich an dieser Stelle gut einordnen.

Konkret lassen sich die Vorschriften oder Programme an der gesellschaftlichen Semantik, an Geschichten aufzeigen, die durch die Massenmedien verbreitet werden und die dazu beitragen, das Bestehen dieser Vorschriften zu sichern, und die so zu einer gewissen Trivialität führen, indem sie einiges als zur Liebe gehörend zulassen, anderes als der Liebe Fremdes benennen (vgl. ebd., 67f.). Das soll abschließend durch ein Beispiel verdeutlicht werden.

„Eine Checkliste für die Liebe“, wie sie John Wilson (2007) vorlegt, die verspricht durch einen Selbsttest dabei hilfreich zu sein herauszufinden, ob in einem konkreten Fall wirklich Liebe vorliegt – „Mit diesem Test können Sie feststellen, ob Sie jemanden lieben oder nicht“ (ebd., 61) – wirkt normalisierend, indem sie wie Liebesgeschichten aus den Massenmedien die „Formvorschrift“ (Fuchs 2003, 67) der modernen Liebe, vergleichbar mit Gesetzestexten für das Recht, positiviert.

Nach Wilsons Checkliste darf man sich von der anderen Person nie abgestoßen fühlen, man muss sie vermissen, wenn man nicht beisammen ist, sie begehren, für sie sorgen wollen, ihr gegenüber verständnisvoll handeln, sich bei der Person so wohl fühlen, dass man sich gut entspannen kann und keine Authentizität ausschließende Rolle spielen muss. Man muss mit der geliebten Person über alles, auch die tiefsten Gefühle sprechen können, ohne dass es zum Konflikt kommt, außerdem muss man den Partner oder die Partnerin sexuell aufregender finden als alle anderen Personen, auch die imaginativen. Weiterhin gehört dazu, sich ernsthaft zu bemühen, Freundlichkeit gegenüber den Freunden und Verwandten der geliebten Person zu üben und offen und ehrlich über (fast) alle Themen zu sprechen. Verspüre man keine Eifersucht, wenn die geliebte Person eine andere Person begehrt, habe man nicht viel für die Partnerin oder den Partner übrig (vgl. Wilson 2007, 61ff.).

5 Fazit

Der Systemtheorie geht es nicht darum begreiflich zu machen, was wahre Liebe ist, sondern darum zu zeigen, wozu und wie sich Liebe gesellschaftlich entwickelt hat und welche Funktion sie erfüllt. Im Gegensatz zu einer Darstellung von Liebe, wie sie sich aus Wilsons Checkliste ergibt, sensibilisiert die Systemtheorie indes dafür, dass eine derartige Checkliste auf einer gesellschaftlich kontingenten und historischen Beschreibung beruht. Diese Beschreibung entspringt unserer „Formatierung [..] aus der sozialen Sphäre“ (Fuchs 2003, 16), die gemeinhin Sozialisation genannt wird. Nimmt man die Perspektive der Systemtheorie an, rückt ins Blickfeld, dass es sich bei Liebe *nicht um eine unveränderliche Substanz handelt*, *sondern eben um eine Vorschrift*, *einen Kommunikationscode*, der Liebe vom Rest der Gesellschaft diskriminiert. Alternative Möglichkeiten zu „lieben“ werden durch das Medium erschwert, denn sein Raum Formen zu bilden ist begrenzt. So wird durch das Medium Bestimmtes entweder als etwas zur Liebe gehörendes zugelassen und in Form gebracht oder als etwas gebrandmarkt, das nichts mit Liebe zu tun hat.

Dass die Systemtheorie auch dazu fähig ist gesellschaftliche Problemlagen aufzuzeigen, die sich durch die modernen Lebensbedingungen im Allgemeinen (vgl. insbesondere Luhmann 1997) und durch Liebe im Besonderen (vgl. Luhmann 1982; 2008) ergeben, und wie der Umgang mit diesen aus Luhmanns Sicht zu gestalten wäre, konnte hier nur am Rande berücksichtigt und aufgezeigt werden. Beispielsweise zeigt Luhmann bezüglich des nicht zu umgehenden Problems der Aufrichtigkeit am Ende seines Buches „Liebe als Passion“ (1982), dass nur durch Verzicht auf die „Universalität des Sinnbezugs der Liebe […] Universalität im strengen Sinne erreichbar“ ist.[17] „Jede Aussage trennt den Aussagenden von dem, was er sagt, und schon dadurch geht die Unschuld verloren. Es muß mit zur Liebe gehören können, dies zu respektieren.“[18] Denn es ist, zumindest dann, wenn sich die Liebenden in der Intimbeziehung, der Ehe oder der Familie darüber einig sind, „kein Zwang gegeben, […] jeden Schritt nach dem Code abzustimmen“ (ebd. 221).

Literaturverzeichnis

Baecker, Dirk: *Kommunikation*. Leipzig: Reclam Verlag, 2005
Bohn, Cornelia: *Die Medien der Gesellschaft*. In: Jäckel, Michael (Hg): *Mediensoziologie. Grundfragen und*

Forschungsfelder. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, S. 365–375
Esposita, Elena: *Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien*. In: Baraldi, Claudio; Corsi, Giancarlo; Esposita, Elena: *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, S. 189–195
Fuchs, Peter: *Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion modernen Intimsysteme*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2003
Horkheimer, Max: *Die Person als Mitgift*. In: Buchholz, Kai (Hg): *Liebe. Ein Philosophisches Lesebuch*. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 2007, S. 222–227
Horkheimer, Max: *Traditionelle und Kritische Theorie*. In: Horkheimer, Max: *Traditionelle und Kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. 7. Auflage, Frankfurt am Main: Fischer, 2011, S. 205–259
Illouz, Eva: *Der Konsum der Romantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982
Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984
Luhmann, Niklas: *Was ist Kommunikation?* In: Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, S. 113–124
Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Erster und zweiter Teilband. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997
Luhmann, Niklas: *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000
Luhmann, Niklas: *Macht*. 3. Auflage. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2003
Luhmann, Niklas: *Sozialsystem Familie*. In: Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. 3. Auflage, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005a, S. 189–209
Luhmann, Niklas: *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. Herausgegeben von Dirk Baecker. Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2005b
Luhmann, Niklas: *Liebe. Eine Übung*. Herausgegeben von André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008
Seel, Martin: *Medien der Realität und Realität der Medien*. In: *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien*. Herausgegeben von Sybille Krämer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 244–268
Wilson, John: *Eine Checkliste für die Liebe*. In: Buchholz, Kai (Hg): *Liebe. Ein Philosophisches Lesebuch*. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 2007, S. 61–66

(Endnotes)

1 Zum Zusammenhang von Liebe, Familie und Intimsystemen unter systemtheoretischer Betrachtung vgl. Fuchs (2003). Sowohl Intimsysteme als auch Familien konstituieren sich durch Liebe. Beim oberflächlichen Betrachten der jeweiligen Systemgrenze, die sich bei Intimsystemen durch die Unterscheidung „WIR-ZWEI/Rest der Welt“ (ebd., 81) konstituiert, fällt zunächst ein quantitativer Unterschied auf. Für Familien ist die Zahl der Beteiligten nach oben hin offen, sodass die Systemgrenze an der Unterscheidung „WIR/Rest der Welt“ (ebd., 83) zu erkennen ist. Außerdem ist Sexualität nur in Intimsystemen zu erwarten (vgl. ebd., 81ff).

2 Hier ist zu beachten, dass die Systemtheorie bei ihrer Analyse der Familie vormoderner Gesellschaften nicht von Liebe, sondern eben von Solidarität spricht. Die vormoderne Familie „ist eine ökonomische Einheit mit Reproduktionsnotwendigkeiten“ (Fuchs 2003, 86).

3 Die Semantik wiederum bleibt nicht ohne Einfluss auf die Sozialstruktur. Sie kann deren Wandel „vorbereiten, begleiten und hinreichend rasch plausibilisieren“ (Luhmann 1982, 9).

4 Neuere sozialpsychologische Untersuchungen zeigen, dass Emotionen in einem bedeutsamen Zusammenhang zur Kultur stehen (vgl. Illouz 2003, 27f). „Kulturelle Rahmenbedingungen bezeichnen und bestimmen das Gefühl, begrenzen seine Intensität, spezifizieren die damit verbundenen Normen und Werte und liefern Symbole und kulturelle Szenarien, die das Gefühl gesellschaftlich kommunizierbar machen“ (ebd., 28f.).

5 Das Problem der anderen Möglichkeiten verweist auf das Problem sozialer Ordnung im Allgemeinen und auf das Problem von Liebe im Besonderen. Alles unser zwischenmenschliches Dasein Betreffende, das heißt, jede gesellschaftliche Differenzierungsform, jede Kommunikation und damit selbst die für sich sinnhaft aufeinander beziehende Menschen kaum wegzudenkende Tatsache,

dass sie sich irgendwann im Laufe der Evolution als Erlebende und Handelnde zu beobachten lernten, kann nach Luhmann unter das Vorzeichen der Unwahrscheinlichkeit gestellt werden (vgl. Luhmann 1984, 162). Denn „[w]enn jeder kontingent handelt, also auch jeder anders handeln kann und jeder dies von sich selbst und den anderen weiß und in Rechnung stellt, ist es zunächst unwahrscheinlich, daß eigenes Handeln überhaupt Anknüpfungspunkte (und damit: Sinngebung) im Handeln anderer findet; denn die Selbstfestlegung würde voraussetzen, daß andere sich festlegen, und umgekehrt“ (ebd., 165).

6 Im Gegensatz zu soziologischen Handlungstheoretikern setzt Luhmann als kleinste soziale Einheit der Gesellschaft gerade nicht die Handlung von Menschen, Gruppen oder Organisationen, sondern Kommunikation. An der Stelle, an der Handlungstheoretiker alltagsplausibel Handlungen beobachten und subjektive Sinnzuschreibungen deuten (vgl. Luhmann 2005b, 111), geht Luhmann noch einen Schritt zurück. Psychen sind ebenso wie soziale Systeme aufgrund ihrer operationalen Geschlossenheit undurchschaubar – es herrscht „strikte operative Trennung“ (ebd., 106). Motive können daher nur Konstrukte von Beobachtern sein, die mit den tatsächlichen Motiven nichts gemein haben müssen. *Handlungen konstituieren sich demnach erst in einem Prozess von Zuschreibungen* (vgl. Luhmann 2003, 19).

7 Personen sind an dieser Stelle nicht mit der leiblichen und psychischen Existenz von Körpern und Psychen zu verwechseln. Die Form der Person ist in der Systemtheorie eine Zurechnungsleistung eines Beobachters. Das hat zur Folge, dass sich an die Konstruktion der Person Erwartungen knüpfen, die nicht mit der von einem Individuum selbst konstruierten und auf sich selbst bezogenen Identität übereinstimmen müssen (vgl. Luhmann 2005a, 192).

8 Das macht es auch nachvollziehbar, wieso Identität erst in der Moderne zum Thema geworden ist (vgl. Fuchs 2003, 23; vgl. auch Luhmann 1982, 194).

9 „Es gehört zum soziologischen Allgemeinwissen, daß die kommunalen Lebensverhältnisse älterer Gesellschaftsordnungen wenig Raum für Intimbeziehungen boten […]. Partner, die in nähere Beziehungen traten, kannten sich zumeist schon […] aus anderen Zusammenhängen, und das Eintreten in nähere Beziehungen wird oft keine wesentliche Erweiterung dieser Kenntnis, keine Aufnahme der Tiefenstrukturen des Erlebens des Partners bedeutet haben“ (Luhmann 1982, 197f.).

10 „Folgeprobleme der funktionalen Differenzierung entstehen daraus, daß Liebe für Intimbeziehungen reserviert, in ihnen verstärkt erwartet wird – und dann anderswo fehlt“ (Luhmann 2008, 68).

11 Hier sei nochmals darauf hingewiesen, dass es sich um eine Komplettberücksichtigung der ganzen Person unter kommunikativen Gesichtspunkten handelt. Inwieweit Psychen zu einer derartigen Leistung fähig sind, ist eine andere Frage (vgl. Fuchs 2003, 35).

12 Medien sind jedoch keine Einrichtungen, die Probleme innerhalb der Kommunikation zu lösen in der Lage sind, wenn zum Beispiel Themen in der Kommunikation von Liebespaaren zum Problem werden. Liebe kann keine Liebeskonflikte regeln, „denn sie ist vom Konflikt selbst betroffen“ (Luhmann 1982, 46). Das bedeutet jedoch nicht, dass das Medium nicht Liebeskommunikation grundsätzlich ermöglichende Problemlösungskapazitäten mit sich bringt. Um die wechselseitige Zuschreibung, die Person des anderen nicht zu irritieren, kann Liebe, „um es paradox zu formulieren, Kommunikation unter weitgehendem Verzicht auf Kommunikation intensivieren. Sie bedient sich weitgehend indirekter Kommunikation, verläßt sich auf Vorwegnahme und Schonverstandenhaben“ (ebd., 29).

13 Man kann sich die Medium/Form-Differenz dadurch vor Augen führen, dass man das Medium Sprache näher betrachtet. Es gibt eine begrenzte Anzahl von Zeichen (Medium), die sich zu Worten (Formen) kombinieren lassen. Aber auch Worte sind im Zusammenhang mit grammatikalischen Regeln als Medium zu betrachten, die man innerhalb eines begrenzten Spielraums zu Formen im Sinne von Sätzen zusammenfügen kann (vgl. Luhmann 2005b, 95).

14 Die von Luhmann identifizierten symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien sind Wahrheit, Werte, Liebe, Eigentum/Geld, Kunst, Macht/Recht (vgl. Luhmann 1997, 336).

15 Als symbiotischen Mechanismus der Liebe im Kontext von Familiensystemen macht Fuchs die Blutsverwandtschaft aus (vgl. Fuchs 2003, 103).

16 Im Kontext von Liebe und Sexualität mag es aufgrund der Vorbelastung des Begriffes der Selbstbefriedigung plausibler erscheinen von einem Fremdbefriedigungsverbot zu sprechen.

17 Der seit geraumer Zeit wachsende Einfluss von Therapeuten auf Liebespaare wird von Luhmann im Kontext des Problems der Aufrichtigkeit unter eine kritische Betrachtung gezogen. „Der Einfluss der Therapeuten auf die Moral (und der Moral auf die Therapeuten) ist schwer abzuschätzen, sicher aber zu fürchten. Er […] entwickelt für Liebe […] die Vorstellung einer wechselseitigen Dauertherapierung auf der Basis einer unaufrichtigen Verständigung über Aufrichtigkeit.“ „Ganz abgesehen von der Frage, ob der, den man liebt, es einem überhaupt erlaubt, alles zu sagen […]: Soll man aufrichtig sein auch in Stimmungslagen, die ständig wechseln? Soll der andere wie ein Thermometer an die eigene Temperatur angeschlossen werden? Vor allem aber: Wie soll man jemandem gegenüber aufrichtig sein, der sich selbst gegenüber unaufrichtig ist? Und ist schließlich nicht jede Existenz eine unfundierte Projektion, ein Entwurf, der Stützen und Schutzzonen der Unaufrichtigkeit braucht? Kann man überhaupt eigene Aufrichtigkeit kommunizieren, ohne allein schon dadurch unaufrichtig zu werden?“ (Luhmann 1982, 211).

18 „Die andere Wahl ist der Versuch, Unaufrichtigkeit, wenn nicht Schizophrenie zu erzwingen“ (Luhmann 1982, 221)

Zum Autor

Benjamin Hintz (*1982), Dipl. Sozialpädagoge/Dipl. Sozialarbeiter (FH), Musiker, Student der Erziehungswissenschaften, Soziologie und Philosophie an der Johannes-Gutenberg Universität Mainz.
Kontakt: benjamin.hintz@gmx.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Liebe, Hass und Freiheit
Eine Betrachtung im Kontext des modernen und des christlichen Denkens

Igor Nowikow

Zusammenfassung
Das Thema des folgenden Beitrags ist die Frage nach Liebe und Hass. Der Autor fragt nach dem Verhältnis dieser Gefühle zur Freiheit. Es zeigt sich nämlich, dass im modernen Denken Liebe und Hass grundsätzlich als tierische und also unfreie Gefühle betrachtet werden. Diese Denkweise geht auf die Philosophie von Kant zurück, in deren Zentrum die abstrakte Vernunft steht. Dieser abstrakten Vernunft setzt der Autor die konkrete christliche Geschichte entgegen, in der Liebe, Hass und Freiheit aufeinander bezogen werden. In seiner Bertachtung bezieht er sich auf die Geschichtenphilosophie von Wilhelm Schapp und das Denken von Augustinus und Dostojewski. Von diesem Standpunkt aus diskutiert er die Frage nach Liebe und Hass in der Moderne.

Schlüsselwörter
Liebe, Hass, Freiheit, Moderne, Christentum, Geschichtenphilosophie

Abstract
Love, Hate and Freedom: A View in the Context of Modern and Christian Thoughts. The subject of this article is the question of love and hate. The author asks about the relationship between these feelings and freedom. One can see that love and hate are viewed as animalistic and therefore unfree feelings in the modern world. This point of view has its roots in the philosophy of Kant, in which the abstract reason is central. The author sets against this abstract reason the concrete Christian history, which correlates love, hate and freedom. He refers to the philosophy of histories of Wilhelm Schapp and to the thoughts of Saint Augustine and Dostoevsky. From this point of view the author discusses the question of love and hate in the modern world.

Keywords
Love, hate, freedom, modern world, Christianity, philosophy of histories

1 Einführung

Was die Ausdrücke Liebe und Hass bedeuten, sollte eigentlich jedem, der sie verwendet, verständlich sein. Fragt man aber nach einer genaueren Festlegung ihrer Bedeutung, so kommt man nicht selten in Verlegenheit. Diese Situation dürfte ein wenig an das Ringen von Augustinus mit der Frage nach der Zeit erinnern, die er in seinen Bekenntnissen aufgeworfen hat.[1] Es ist wohl das Schicksal der Philosophie, sich mit Fragen zu beschäftigen, die durch andere Wissenschaften nicht gestellt werden.

In Hinsicht auf die Frage nach Liebe und Hass sind einige Punkte zu nennen, die für einen unbefangenen Blick offensichtlich sind. Es fällt also zunächst auf, dass sowohl Liebe als auch Hass als Gefühle, und nicht

etwa als intellektuelle Akte, zu betrachten sind. Dass man über Liebe und Hass nachdenken kann, bedeutet nicht, dass sie selbst Gedanken sind. [2] Dann handelt es sich wohl nicht um „lauere“, sondern eher intensive Gefühle. Man redet doch viel häufiger von „großer Liebe“ und „großem Hass“ als von „geringer Liebe“ und „geringem Hass“. Es fällt darüber hinaus auf, dass das Reden von Liebe und Hass sich in erster Linie auf den Menschen bezieht. Man kann zwar etwas Liebesartiges bei den Tieren beobachten, aber ob Tiere im menschlichen Sinne lieben könnten, ist unwahrscheinlich. Das gleiche gilt für das Hassgefühl; hier kommt der Unterschied zwischen Mensch und Tier vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck. Vorläufig kann man also sagen, dass Liebe und Hass menschliche intensive Gefühle sind.[3]

Insofern der Mensch der „Träger“ der Gefühle von Liebe und Hass ist, kann man sie als subjektiv charakterisieren.[4] Man kann allerdings auch zwischen den verschiedenen Objekten dieser Gefühle unterscheiden, die ein recht großes Spektrum bilden. In den Vordergrund tritt dabei der andere Mensch als Objekt von Liebe und Hass. Man kann darüber hinaus auch auf Gemeinschaften hinweisen, die ebenso zum Gegenstand von Liebe und Hass werden können.[5] Redet man hingegen von Liebe und Hass im Kontext anderer Lebewesen, etwa der Tiere, dann ändert sich offensichtlich die Bedeutung dieser Ausdrücke. Eine Liebe zu den unbelebten Dingen, etwa die Liebe zu Gold, bedeutet wiederum etwas ganz anderes, als die Liebe zu den lebendigen Wesen. Der Mensch kann sich schließlich auch zu den geistigen Dingen liebend bzw. hassend verhalten. Hier könnte man unterscheiden zwischen den Objekten, die sinnlich auftauchen von den rein geistigen Objekten. So kann man eine schöne Melodie lieben, man kann aber auch die Idee der Schönheit lieben. Zu den geistig-sinnlichen Dingen, die man lieben bzw. hassen kann, gehört auch das große Reich der Vorstellungen. Es sei etwa auf Erinnerung und Erwartung auf der einen und auf Traum und Vision auf der anderen Seite hingewiesen.

Der Überblick über verschiedene Objekte von Liebe und Hass zeigt, dass diese Gefühle im Kontext der ganzen von Menschen erlebten Wirklichkeit auftauchen. Deshalb kann auch die Bedeutung dieser Ausdrücke variieren. Als Grundkonstante wäre dabei die gefühlsmäßige bejahende bzw. verneinende Stellungnahme des Menschen zu den jeweiligen Objekten anzusehen. Der Hinweis auf die Geistigkeit der Objekte von Liebe und Hass macht zugleich darauf aufmerksam, dass diese Gefühle letztlich im Inneren des Menschen ihre Quelle haben. Ein Hund kann nicht eine Idee lieben bzw. hassen. Die Ausweitung des Wirklichkeitsbegriffes ist also insofern von Bedeutung, als man dadurch vorbeugt, sich die naturwissenschaftlichen Vorstellungen über Liebe und Hass aufzuzwingen.[6]

Da nun das Feld der Wirklichkeit kaum überschaubar ist, liegt es nahe, die Frage nach Liebe und Hass einzuschränken: Das Thema der folgenden Betrachtung ist der Mensch, der andere Menschen liebt oder hasst. Dabei dürfte die Frage, ob ein solcher Mensch in seinem Lieben und Hassen frei ist, von außerordentlichem Interesse sein. Die Freiheit ist doch der Schlüsselbegriff der Moderne. Diese Frage muss vor allem durch die Ethik gestellt werden, in deren Zentrum neben dem Begriff der Freiheit auch der Begriff der Verantwortung steht. Ist also der liebende und hassende Mensch in dem Sinne frei, dass man ihm die Verantwortung zuschreiben kann? Die Frage nach der Freiheit verweist uns auf die Philosophie der Aufklärung, die sich mit dieser Frage sehr intensiv auseinandergesetzt hat. Im Vordergrund steht dabei die Philosophie von Kant mit ihrem abstrakten Vernunftbegriff. Dieser Vernunftbegriff hat die Moderne maßgebend beeinflusst, er ist allerdings alles andere als etwas Unproblematisches. Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn man ihn mit dem christlichen Denken konfrontiert. Kant knüpft zwar an dieses Denken an, aber er formt es im Geiste seiner Vernunftphilosophie um. Die Folge davon ist, dass Liebe und Hass einerseits und Freiheit andererseits als völlig unverbunden nebeneinander stehend erscheinen. Die Probleme der Philosophie von Kant, die dann

die Moderne erbt, legen eine andere Lösung der Frage nach Liebe und Hass nahe. Sie muss im christlichen Denken, das im Gegensatz zu Kant Liebe, Hass und Freiheit aufeinander bezieht, gesucht werden. Man kann dabei auf Augustinus, der diese Zusammenhänge sehr gut ausgearbeitet hat, dann aber auch auf die modernen Autoren: Dostojewski und Wilhelm Schapp, zurückgreifen. Beide setzten sich mit dem Kantischen Erbe auseinander.

In der folgenden Betrachtung wird die Frage nach Liebe, Hass und Freiheit zunächst im Kontext der modernen Welt und dann im Kontext des christlichen Denkens diskutiert.

2 Liebe, Hass und Freiheit in der modernen Welt

In der modernen Welt betrachtet man Liebe und Hass gern als tierische Gefühle und setzt sie der Vernunft entgegen. Dabei gehen die Meinungen auseinander, wo eigentlich die Freiheit des Menschen zu suchen ist: in seiner Tierheit oder in seiner Vernunft. [7] Betrachtet man die Freiheit als verantwortungsvolle Freiheit, so liegt der Schluss nahe, sie in der Vernunft zu positionieren. Dagegen hat die tierische Freiheit wenig mit der Verantwortung zu tun. Indem also das moderne Denken Liebe und Hass als tierische Gefühle betrachtet, koppelt es diese Gefühle von der verantwortungsvollen Freiheit ab. Dies ist ein Novum gegenüber der christlichen Tradition.

Die Verantwortung wird also im modernen Denken nicht in Liebe, sondern in der Vernunft gesucht. Es tritt damit die vernünftige Freiheit in den Vordergrund. Der Mensch ist nur dann frei, wenn seine Vernunft über die Gefühle herrscht. Die Vernunft lässt die einen Gefühle zu, die anderen weist sie dagegen zurück. Nicht derjenige ist frei, der liebt oder hasst, sondern derjenige, der vernünftig ist. Von einer solchen Freiheit ist vor allem bei Kant die Rede. Kant, der einerseits in wesentlichen Momenten seiner Philosophie an die christliche Tradition anknüpft, weicht von dieser Tradition insofern ab, als er Liebe und Hass für unfreie Gefühle erklärt.[8] Damit wird die grundsätzliche Frage, die mit der vernünftigen Freiheit zusammenhängt, angesprochen. Die Vernunft kann zwar die Gefühle bändigen, sie kann sie aber nicht gestalten. Wie kann die Vernunft etwa die Liebe stiften? Wie kann sie das Herz aus Stein in ein Herz aus Fleisch verwandeln? [9] Im äußersten Fall könnte man sich die Situation vorstellen, dass der Mensch rein vernünftig handelt, zugleich aber von Hass erfüllt ist. Das moderne Denken knüpft in diesem Punkte allerdings an Kant und nicht an das Christentum an: Nicht die Liebe, sondern die Vernunft ist die Quelle der verantwortungsvollen Freiheit und damit auch der Ethik.

Stellt man die Vernunft in den Mittelpunkt des Interesses, so droht damit die Gefahr der Verabsolutisierung der Vernunft. Man versucht dann alle Bereiche des Lebens durch Vernunft zu determinieren. Es fragt sich allerdings, ob man dann noch von der wirklichen Freiheit reden kann. Der moderne Gedanke der Determination durch Vernunft, der auf Kant zurückgeht, ist vor allem in der Wissenschaft häufig anzutreffen. Man kann dabei von der Determination durch Vernunft einerseits im Bereich der Naturwissenschaften, andererseits im Bereich der Geisteswissenschaften reden.

Innerhalb der Naturwissenschaften kann die Determination durch Vernunft etwa die Gestalt der Determination durch das Hirn annehmen.[10] Man weist darauf hin, dass das Denken durch Hirn determiniert ist. Ähnlich wie Gedanken sollen auch alle Wahrnehmungen, Willensakte und Gefühle ihre letzte Quelle im Hirn haben. Nicht der Mensch, sondern das Hirn liebt und hasst. Eine solche Sichtsweise scheint noch weiter zu gehen als die Behauptung, Liebe und Hass seien tierische Gefühle: Es ist nun nicht mehr ein lebendiges Wesen, sondern ein totes Hirn, das liebt und hasst.[11]

Während die Naturwissenschaften keinen Begriff der Freiheit kennen, reduzieren die Geisteswissenschaften – sollen sie überhaupt von der Freiheit noch reden – die Freiheit auf die Vernunft. Damit entstellen sie aber im Grunde das ganze Problem. Auf den Konflikt zwischen Vernunft und Freiheit hat insbesondere Dostojewski hingewiesen: Der moderne Mensch baue sich das Reich der Vernunft, einen vernünftigen „Ameisenhaufen“, wo es keine Freiheit mehr nötig ist, weil alles nach eisernen Gesetzen der Vernunft berechenbar sei.[12] Dies betrachtet Dostojewski allerdings als ein großer Irrtum, weil das gnadelose Anpassen der Welt an die Vernunft ein Verstoß gegen die Realität sei. Diese belehrt uns nämlich, dass die Freiheit des Menschen ein viel gewaltigeres Vermögen sei als dessen Vernunft.[13] Diese Freiheit äußert sich in erster Linie darin, dass der Mensch liebt und hasst. Da nun der Plan der vernünftigen Umgestaltung der Menschheit die Freiheit in diesem Sinne nicht berücksichtige, müsse er notwendig scheitern.

Es wird also daran geglaubt, dass alle wesentlichen Aspekte des Lebens vernünftig planbar sind. Die Vernunft ist dann nicht mehr eine „betrachtende“, sondern eine „kreierende“ Vernunft. Die Wirklichkeit sei noch nicht da, sie müsse erst durch die Vernunft geschaffen werden. Man vergisst allerdings dabei, dass der Mensch immer ein konkretes, geschichtliches Wesen ist, der nicht nur denkt, sondern auch will, liebt und hasst. Die „kreierende“ Vernunft kann es allerdings nicht ertragen, dass der Mensch ohne ihre Erlaubnis will, liebt und hasst, weil sie die Position des einzigen Souveräns beansprucht. Deshalb muss sie alles vernichten, was ihr im Wege steht. Indem sie die „Unvernünftigen“ liquidiert, betrachtet sie sich selbst dabei als unschuldig: Die Realisation der kommunistischen Idee liefert erschütternde Beispiele dafür. Es entsteht der Eindruck, dass diese Vernunft, die es vorgibt, reine Vernünftigkeit zu sein, doch letztlich durch einen bösen, vom Hass erfüllten Willen gesteuert wird.[14]

Auf der anderen Seite betrachtet das moderne Denken die Vernunft sehr kritisch und hebt die entscheidende Bedeutung des Triebes hervor. Es ist nun nicht die Vernunft, sondern die tierischen Gefühle, die das Leben des Menschen determinieren. Die Vernunft steht im Dienste des Triebes und erfüllt damit rein technische Funktion. Diese Denkweise geht wohl auf Martin Luther zurück und hat zahlreiche Vertreter in der Moderne, zu denen vor allem Nietzsche gehört. [15] Sowohl Luther als auch Nietzsche leugnen die Freiheit des Menschen.[16]

So wie das Reich der Vernunft die moderne Wissenschaft bildet, so bildet das Reich des Triebes die moderne Kunst. Es handelt sich hier in erster Linie um den Bereich der audiovisuellen Kunst, die heute über Massenmedien weltweit zugänglich ist. Diese Kunst – es sei etwa auf Filme und Musik hingewiesen – bildet einen Gegenpol zu der Wissenschaft, weil sie Erlebnisse liefert, für die in der „starren“, vernünftigen Wissenschaft kein Platz mehr vorgesehen ist. Durch die Hervorhebung des Triebes ist diese Kunst allerdings sehr einseitig. Sie meint, sie befreit den Menschen, indem sie alles Bewusste, Verantwortungsfreie und Vernünftige auslöscht. Das zeitgenössische Kino liefert gute Beispiele dafür. Die Verabsolutisierung des Triebes hat zur Folge, dass Gefühle immer mehr an Brutalität gewinnen. Die Liebe ist nicht mehr so dargestellt, dass sie mit der verantwortungsvollen Freiheit in Beziehung gesetzt wird, sondern eben als Trieb.[17] Damit wird sie aber zu einer tierischen Liebe, die schnell in den Hass umschlagen kann. Das „tierische“ Element dürfte etwa in den Filmen von David Lynch herrschen. Seine Protagonisten scheinen in einer dämonischen Welt zu leben, in der es keine Freiheit und kein bewusstes Denken mehr gibt. Dass nun das Dämonische zunehmend das große Thema der Kunst ist, müsste eigentlich alle Anbeter des modernen Vernunftbegriffes ins Nachdenken bringen.

Die Moderne betrachtet also Liebe und Hass entweder als etwas im Grunde Überflüssiges – die Vernunft wird alle Probleme der Welt lösen – oder als etwas Triebhaftes, was über den Menschen herrscht. In der modernen

Welt lebt allerdings auch die christliche Tradition weiter, die der Moderne zeitlich voraufgeht. Diese Tradition betrachtet nun Liebe und Hass als Modi der Freiheit. Es ist nun schwierig zu sagen, ob es für diese Tradition leichter wäre, mit den „Anhängern des Triebes“ oder den „Anhängern der Vernunft“ ins Gespräch zu kommen. Da im Zentrum des christlichen Denkens der Begriff der Verantwortung steht, liegt es nahe, dass es für einen Christen leichter wäre, mit dem „Anhänger der Vernunft“ – gesetzt, dass dieser noch an die Freiheit glaubt – zu diskutieren. Hier müsste das Gespräch letztlich auf das Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft hinauslaufen, wobei vor allem der moderne Vernunftbegriff diskutiert werden müsste. Was nun die „Anhänger des Triebes“ angeht, so scheint das Gespräch auf den ersten Blick insofern problematisch zu sein, als diese den Trieb als Freiheit deuten und damit sich von dem christlichen Gedankengut weit entfernen.

Die moderne abendländische Welt spaltet sich also in verschiedene, nebeneinander stehende Welten auf: die Welt der Wissenschaft, die Welt der Kunst und die Welt der christlichen Religion. Die Frage nach Liebe und Hass lässt sich deshalb nicht so beantworten, dass man eine für all diese Welten verbindliche Bedeutung dieser Ausdrücke angeben könnte. In der Welt der Wissenschaft redet man lieber von der Vernunft statt von Liebe und Hass. In der Welt der Kunst werden Liebe und Hass als Trieb betrachtet, wobei diesem Trieb der Vorrang vor der Vernunft zukommt. Schließlich betont man in der christlichen Welt die traditionelle Bedeutung dieser Ausdrücke, indem man sie als freie Gefühle betrachtet. Diese Übersicht bildet einen ersten, vielleicht ganz groben, Einblick in die Thematik von Liebe, Hass und Freiheit in der Moderne. Es geht um eine erste Orientierung, die dann weiter verfeinert werden könnte.

3 Liebe, Hass und Freiheit im christlichen Denken

In Anknüpfung an Wilhelm Schapp könnte man sagen, dass Liebe und Hass eigentlich keine Erlebnisse im psychologischen Sinne sind, sondern Erlebnisse, die in Geschichten auftauchen. Der Mensch ist ein in Geschichten verstricktes Wesen, und in diesen Geschichten kommt es vor, dass er liebt und hasst bzw. geliebt und gehasst wird.[18] Der Vorteil einer solchen Betrachtungsweise dürfte vor allem darin liegen, dass man damit all die Probleme los werden kann, welche die traditionelle, auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt fixierte Philosophie (und in deren Nachfolge auch die moderne Wissenschaft) involviert. Dies wird besonders im Kontext der Betrachtung über Liebe und Hass deutlich. Das Herangehen an dieses Thema mit dem Mikroskop bzw. das Konstruieren einer Theorie über Liebe und Hass scheinen von vornherein wenig Erfolg zu versprechen. Hingegen reicht es, in seine eigene Lebensgeschichte bzw. in eine Fremdgeschichte hinunterzutauchen, um einigermaßen adäquate Vorstellung davon zu bekommen, was Liebe und Hass eigentlich sind.[19] Greift man auf Geschichten zurück, so wird sich auch zeigen, dass Liebe und Hass sehr vielfältige Schattierungen haben können. Eine solche Vorgehensweise gewährleistet zwar keine mathematische Sicherheit, zugleich aber weist sie wohl auf eine Richtung hin, die einen guten Zugang zu dem charakterisierten Thema eröffnet.[20]

Die Welt der Erlebnisse, die in Geschichten vorkommen, dürfte also eine gute Basis für eine Betrachtung über Liebe und Hass sein. Diese Welt gründet allerdings nicht auf der Vernunft, sondern auf der Erfahrung. Diese kann man dann etwa zur Dichtung umgestalten. Die dichterischen Werke, die nie ganz „erfunden“ sind, sondern von realen Geschichten ausgehen, bieten einen besonders guten Zugang zu dem Thema „Liebe und Hass“. Wenn man sich also in Hinsicht auf dieses Thema zwischen Kant mit Dostojewski entscheiden müsste, so wäre die Entscheidung für Dostojewski wohl eine bessere. Kant greift zwar die Problematik der Gefühle auf, doch er scheint letztlich das Wesentliche zu verfehlen, weil er im Netz seiner Vernunftphilosophie total befangen ist. Diese Philosophie streicht alles weg, was mit einem bestimmten Vernunftbegriff, für den Kant plädiert, nicht vereinbar ist.[21]

Der Hinweis auf Geschichten als die Basis der Betrachtung über Liebe und Hass bedarf allerdings einer Ergänzung. Es dürfte zwar feststehen, dass Geschichten den besten Zugang zu der Welt der Gefühle gewährleisten. Sind aber alle Einzelgeschichten lediglich Privatgeschichten, die durch nichts miteinander verbunden sind? Im Kontext dieser Frage weist Wilhelm Schapp auf die größeren Einheiten hin, in welche die Einzelgeschichten eingeordnet sind: die religiösen Weltgeschichten. In Hinsicht auf das Abendland erfüllt das Christentum die Funktion einer solchen Weltgeschichte.[22] Die christliche Weltgeschichte ist dabei durch zwei grundsätzliche Merkmale gekennzeichnet: Sie ist keine „erfundene“, sondern „vorgefundene“ Geschichte und sie ist eine sinnstiftende Geschichte.

Die christliche Religion scheint in der Tat sowohl für die Christen als auch für ihre Kritiker ein fester Bezugspunkt zu sein. Die Geschichte der abendländischen Philosophie beweist das recht deutlich. Daran ändert auch wenig, dass die Kritik des Christentums seit der Aufklärung nicht selten in den Hass auf diese Religion umschlägt. Dass eine solche Verstrickung einen völlig anderen Sinn hat als die Verstrickung eines Christen, liegt auf der Hand. Es handelt sich hier wohl um eine Verstrickung in die Geschichte des Hasses auf das Christentum. Der Hass rührt wohl davon her, dass die Religion als Bedrohung für die subjektive Freiheit empfunden wird. Vom christlichen Standpunkt aus handelt es sich also um eine Wiederholung der Ursünde, die Augustinus eben als Akt der subjektiven Freiheit deutet.[23]

Man kann also sagen, dass die christliche Geschichte sowohl Liebe als auch Hass hervorrufen kann. Damit wird nicht behauptet, dass sie den Hass bereits in sich trägt, sondern nur, dass sie, als etwas durchaus Positives, den Hass hervorrufen kann. Die christliche Geschichte ist in erster Linie eine Geschichte der Liebe. Die Liebe bildet ihren Ausgangspunkt und ihr letztes Ziel. In dieser Geschichte kommt es allerdings vor, dass auch der Hass zu Wort kommen kann. Augustinus drückt diesen Zusammenhang so aus, dass zu einem guten Gemälde auch die schwarze Farbe gehöre.[24] Entscheidend ist nun, dass in der christlichen Geschichte sowohl Liebe als auch Hass als Akte der Freiheit des Menschen betrachtet werden. Deshalb bildet diese Geschichte einen guten Ausgangspunkt für die Diskussion über das Verhältnis von Liebe, Hass und Freiheit.

Es empfiehlt sich nun, auf einige Momente der christlichen Freiheitsgeschichte hinzuweisen, um das Verhältnis von Liebe und Hass mindestens umrisshaft zu charakterisieren. Diese Geschichte wird durch zwei Schlüsselereignisse markiert: den Sündenfall und die Erlösung. Das erste Ereignis kann man als Hass, das zweite als Liebe deuten.

Dass man den Sündenfall des ersten Menschenpaares wohl als Hass deuten kann, legen die Ausführungen von Augustinus nahe.[25] Zunächst ist also die Sünde von dem Menschen frei gewollt. Sie ist die selbstgewollte Hinwendung des Menschen vom Höheren zum Niederen, also von Gott zu sich selbst. Diese Hinwendung charakterisiert Augustinus als böse Liebe. Sie ist eine falsche Selbstliebe: Der Mensch liebt sich selbst nicht um Gottes willen – eine solche Selbstliebe ist nach Augustinus völlig legitim – sondern um sich selbst willen. Eben darin besteht die Bösartigkeit der Liebe, die den Menschen dem Teufel ähnlich macht. Die Ausführung von Augustinus machen es deutlich, dass die Sünde nicht als bloße Schwäche des Menschen zu betrachten ist. Die Liebe zu sich selbst, die einen freien und teuflischen Charakter hat, kann man wohl als Hass auf Gott deuten. Überträgt man nun diesen Gedanken auf die zwischenmenschlichen Beziehungen, so kann man sagen, der Hass bedeute das völlige Missachten des Anderen als Anderen.

Das zweite Schlüsselereignis in der christlichen Geschichte ist die Erlösung. Die Grundlage dazu bildet die Liebe, mit der sich Gott dem Menschen zuwendet. Diese Liebe ist es, die den Menschen wiederum zu der

guten Liebe befähigt.[26] Es handelt sich hier um den zentralen Gedanken der christlichen Freiheitsgeschichte: Die durch Gott geschenkte Liebe macht den Menschen zur richtigen Liebe fähig, dass heißt der Mensch kann erst dann sich selbst und seinen Nächsten lieben, wenn er zunächst die Liebe von Gott empfangen hat. Diese Liebe macht den Menschen frei, wobei die Befreiung nicht nur den innerweltlichen, sondern vor allem den metaphysischen Sinn hat: Sie weist auf das ewige Leben hin. Damit ist also Liebe im Grunde ein großes metaphysisches Thema. Die moderne Interpretation dieser Zusammenhänge kann man bei Wilhelm Schapp nachlesen. In seiner Schrift *Zur Metaphysik des Muttertums* macht er darauf aufmerksam, dass die Liebe der Mutter zu ihrem Kind das letzte metaphysische Prinzip der Welt ist. [27] Ähnlich wie Gott reist auch die Mutter alle Menschen in den großen Strom ihrer Liebe fort. Die mütterliche Liebe bildet also damit die metaphysische Grundlage aller menschlichen Gemeinschaften, die ohne sie kaum zu denken wären.

Der christliche Gedanke der Erlösung durch Liebe weist auf eine grundlegende Wahrheit hin: Nicht der Mensch ist der absolute Schöpfer der Liebe, sondern er wird in dem bereits vorhandenen Strom der Liebe geboren. Mit Wilhelm Schapp könnte man sagen, die Liebe sei „vorgefunden“ und nicht „erdacht“: Das Kind findet die Liebe seiner Mutter bereits vor. Die traditionelle Philosophie könnte diesen Zusammenhang so zur Sprache bringen, dass die Voraussetzung der subjektiven Liebe die objektive Liebe sei. Die objektive Liebe lässt allerdings den Menschen den freien Raum, sie zu erwidern oder nicht zu erwidern. Der subjektive Hass besteht nämlich gerade in der Nicht-Erwiderung der objektiven Liebe. Als Akt der Freiheit hat dieser Hass schließlich – paradoxerweise – die Unfreiheit zur Folge. In diesem Sinne sind Liebe und Hass miteinander unverträglich: Das Eine schließt das Andere aus. [28]

Das Verhältnis von Liebe und Hass kann man auch unter einem anderen Gesichtspunkt untersuchen. Man kann fragen, ob die Liebe jeden Hass ausschließt, oder ob sie den Hass auf die Sünde mit umfassen kann. Augustinus weist darauf hin, dass ein solcher Hass durchaus mit der Liebe vereinbar sei. Es handelt sich dabei nicht um den Hass auf den Menschen als solchen, sondern um den Hass auf die Sünde. Augustinus drückt diesen Zusammenhang so aus, dass man die Sünde hassen, den Menschen aber lieben solle.[29] Insofern schließt also die Liebe den Hass nicht aus. Darauf dass Liebe und Hass in diesem Sinne durchaus vereinbar sind, macht auch Wilhelm Schapp aufmerksam: Die Mutter hat das Recht, die Feinde ihres Kindes zu hassen.[30] Die Vereinbarkeit beider Qualitäten hat allerdings wenig zu tun mit dem dialektischen Begriff von Liebe und Hass, der diese Gefühle nicht scharf trennt, sondern sie dialektisch auseinander hervorgehen lässt.[31] Wäre das Verhältnis von Liebe und Hass dialektisch zu verstehen, dann müsste die mütterliche bzw. göttliche Liebe in ihren Gegensatz, den Hass, umschlagen können.

Liebe und Hass sind also nur dann vereinbar, wenn der Hass im Dienste der bedrohten Liebe steht. Ein solcher Standpunkt ruft gelegentlich gewisse Irritationen hervor. Man meint, die Christen sollen doch nur lieben und die Strafe dem göttlichen Gericht überlassen. Allerdings ist dieser Standpunkt insofern unrealistisch, als der Mensch in einer Welt lebt, die alles andere als ein Paradies ist. Die politische Geschichte des 20. Jahrhunderts macht den Christen darauf aufmerksam, dass der mangelnde Widerstand zu einem noch größeren Unheil führen kann. Die Idee des ewigen Friedens von Kant, der auf *dieser Welt* durch Vernunft verwirklicht werden sollte, erscheint also angesichts der Möglichkeit der Freiheit des Menschen, die auch die Möglichkeit des Hasses mit umfasst, als etwas äußerst Vages.

Dies hat insbesondere Dostojewski sehr gut gesehen. Sein gesamtes Werk kann man als Plädoyer für die christliche Freiheitsgeschichte deuten. Seine größte Leistung besteht wohl darin, dass er vom wirklichen und

nicht vom idealen Menschen geschrieben hat. Der wahre Mensch, so wie ihn Dostojewski sieht, ist frei sowohl im Sinne der Freiheit zum Lieben als auch im Sinne der Freiheit zum Hassen. Damit greift er ausdrücklich auf das christliche Gedankengut zurück und distanziert sich von der modernen Philosophie und Wissenschaft. Dostojewski, der die dunklen Seiten der menschlichen Natur erforscht, ist dabei kein Pessimist. Er betrachtet den Menschen als ein zur Liebe fähiges Wesen. Er weiß allerdings zugleich, dass ohne die christliche Religion die wahre Liebe nicht möglich ist. Die Vernunft kann zwar einen vernünftigen „Ameisenhaufen“, nicht aber die Brüderlichkeit stiften.

Die Kritik der Vernunft durch Dostojewski ist nicht als deren totale Verdammung, so wie dies etwa bei Luther der Fall ist, zu verstehen.[32] Es geht ihm vielmehr darum, auf ihre Schranken hinzuweisen. Er setzt sich nicht mit der Vernunft als einer solchen auseinander, sondern mit der modernen Verabsolutisierung der Vernunft, die nach Dostojewski den Hass der Menschen aufeinander zur Folge haben muss.[33] Auch geht es Dostojewski nicht darum, die schrankenlose Freiheit, die sich als Liebe oder Hass äußern kann, zu predigen. Er meint, dass der Mensch zwar frei ist, zu lieben und zu hassen, dass er sich aber letztlich für Liebe entscheiden soll. Im Akt der Liebe steht allerdings der Mensch nicht allein: Er kann auf die bereits vorhandene christliche Religion zurückgreifen. Die Existenz dieser Religion ist kein Hirngespinst der Vernunft, sondern ein Faktum. Daraus lässt sich wohl der Skeptizismus von Dostojewski gegenüber dem Liberalismus verstehen. Für einen Liberalen ist die Freiheit der absolute Wert und er fragt also nicht: Wozu die Freiheit? Für Dostojewski hat aber die Freiheit nur dann Sinn, wenn man sie im Kontext der christlichen Religion betrachtet.

Die Folge der modernen Verabsolutisierung der Vernunft ist die Herabsetzung von Liebe und Hass zu den bloß tierischen Gefühlen. Dies bedeutet einen entschiedenen Bruch mit der christlichen Tradition, so wie sie bei Augustinus, Dostojewski oder Wilhelm Schapp zum Ausdruck kommt. Kant kann wohl deswegen keinen Zugang zu der Problematik von Liebe und Hass gewinnen, weil er den wirklichen Menschen in Tiermenschen und Vernunftmenschen aufspaltet. Da der Vernunftmensch nur denken, nicht aber lieben kann, sieht sich Kant genötigt, die Liebe als Neigung des Tiermenschen zu charakterisieren. Die Folgen davon liegen auf der Hand: Liebe und Hass sind Momente der tierischen Natur des Menschen und als solche können sie dann zum Thema der Naturwissenschaft werden. Diese kann allerdings mit Hilfe der Apparatur lediglich die Begleiterscheinungen von Liebe und Hass messen. Dabei entsteht der Eindruck, dass je genauer man auf diese Weise Liebe und Hass untersucht, desto weiter entfernt man sich von dem zu lösenden Problem. Die Naturwissenschaft scheint sich allerdings mit einer solchen Vorgehensweise zu begnügen.

Sollten Liebe und Hass lediglich Produkte der Natur sein, so kann man davon keine Ethik herleiten, die dann für Recht und Politik maßgebend sein könnte. Es ist nun die „bloße“ Vernunft, die im Mittelpunkt von Ethik, Recht und Politik steht. Weder die Naturwissenschaften noch der Bereich des Rechtlich-Politischen greifen also das Thema von Liebe und Hass so auf, dass man sich dadurch befriedigende Erkenntnisse erhoffen könnte. Dies legt also die Hinwendung zum Bereich der Kunst nahe. Dem modernen Menschen steht dabei ein fast unüberschaubares Meer von Kunstwerken, die heute infolge der Entwicklung der Massenmedien sehr leicht zugänglich sind. Hier ist allerdings insofern Vorsicht geboten, als die moderne Kunst – darauf wurde bereits hingewiesen – Liebe und Hass nicht selten als bloßer Trieb darstellt. Damit scheint sie sich den Naturwissenschaften anzunähern, wobei sie allerdings nicht durch „wissenschaftliche Argumentation“, sondern durch mächtige Bilder die Menschen beeinflusst.

Die moderne Kunst folgt also damit den Verweltlichungsprozessen: Sie entsteht nicht im Vakuum, sondern speist sich immer von einer bestimmten Interpretation der Wirklichkeit. Dass nun manche modernen Inter-

pretationen die Wirklichkeit verflachen, liegt auf der Hand. Eine solche Verflachung dürfte etwa dann liegen, wenn man die christliche Geschichte für ein abgeschlossenes Kapitel der Geschichte erklärt, das für das Heute und die Zukunft keine Bedeutung mehr hat. Man könnte allerdings mit Wilhelm Schapp darauf so antworten, dass die Gegenwart nur von der Vergangenheit her verständlich ist und dass die Vergangenheit nie zu einem endgültigen Abschluss kommen kann. Dies trifft also auch auf die christliche Geschichte zu. Der Vorteil dieser Geschichte dürfte dabei vor allem in ihrem sinnstiftenden Charakter liegen. Erst vor dem Hintergrund dieser Geschichte können die Ausdrücke „Liebe“, „Hass“ und „Freiheit“ ihren tiefsten Sinn entfalten und in einen Zusammenhang gebracht werden.

Literaturverzeichnis:

Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*, übers. v. Wilhelm Thimme, 10. Aufl. München 2003

Augustinus, Aurelius: *Die christliche Bildung* (*De doctrina christiana*), übers. v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002

Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat* (*De civitate dei*), übers. v. Wilhelm Thimme, 3. Aufl. München 1991

Dostojewski, Fjodor M.: *Aufzeichnungen aus dem Untergrund. Eine Erzählung*, in: ders.: *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*, übers. v. E. K. Rahsin, München 2004

Dostojewski, Fjodor M.: *Tagebuch eines Schriftstellers*, übers. v. E. K. Rahsin, München 2004

Guz, Tadeusz: *Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers*, Frankfurt a.M. 1998

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Werkausgabe, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7, 1. Aufl. Frankfurt a.M. 1974

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Werkausgabe, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 8, 1. Aufl. Frankfurt a. M. 1977

Luther, Martin: *Daß der freie Wille nichts sei*, in: ders.: Ausgewählte Werke, hrsg. v. H. H. Borcherdt und Georg Merz, 3. Aufl. München 1962 (Ergänzungsreihe Bd.1)

Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, in ders.: Sämtliche Werke, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 8. Aufl. München 2005

Rudnicki, Konrad: *Goetheanism in science*, in ders.: *The cosmological principles*, Kraków 1995. S. 113 ff.

Schapp, Jan: *Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts*, Tübingen 1994 (Nachdruck 2005)

Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1985

Schapp, Wilhelm: *Zur Metaphysik des Muttertums*, 1. Aufl. den Haag 1965

(Endnotes)

1 Vgl. Augustinus, *Bekenntnisse*, 11, 14.

2 Dies ist aber nicht für jeden offensichtlich. Kant deutet die Liebe, wobei er den christlichen Begriff der Liebe im Auge hat, als Gehorsam gegenüber der Vernunft. Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 148.

3 Weitet man den Wirklichkeitsbegriff so aus, dass er das ganze Spektrum des Erlebten mit umfassen würde, so kann man sagen, dass auch Gottheiten, Engel und Dämonen zu solchen Gefühlen fähig sind. Wir begegnen solchen Gestalten etwa in der Kunst oder Religion.

4 Die Subjektivität ist für Gefühle als solche charakteristisch. Es handelt sich dabei um eine Subjektivität im anderen Sinne als die Subjektivität des Denkens.

5 Ob nun aber eine Gruppe als Ganzheit lieben bzw. hassen kann, ist nicht so offensichtlich.

6 Im naturwissenschaftlichen Sinne dürften nur die sinnlichen Objekte als „wirkliche“ gelten. Als geistige Größen sind deshalb Liebe und Hass eigentlich kein Thema der Naturwissenschaft.

7 Es handelt sich um zwei entgegengesetzte Freiheitsbegriffe, welche die Moderne kennzeichnen. Jan Schapp hat sie in seiner rechtsphilosophischen Abhandlung *Freiheit, Moral und Recht* genau untersucht.

8 Vgl. dazu Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 133 ff, A 148. Hingegen weist vor allem Augustinus darauf hin, dass Liebe und Hass freie Gefühle sind. Vgl. dazu etwa Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 14, 7.

9 Vgl. Hesekiel 36, 26.

10 Vgl. dazu Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a.M. 2004.

11 Gegen die Determination durch das Hirn kann man den Vorwurf der Widersprüchlichkeit erheben. Zunächst betrachtet der Biologe das Hirn als etwas Reales und fängt an, es zu untersuchen. Er kommt dann allerdings zum Schluss, dass alles, was der Mensch wahrnehme, in Wahrheit die „Wahrnehmung“ des Hirns sei. Der Biologe geht also vom Realen aus, um dieses Reale letztlich für Illusion des Hirns zu erklären. Damit verneint er aber seine eigenen Voraussatzungen. Derartigen Vorwurf kann man auch in Hinsicht auf die Kantische Erkenntnistheorie formulieren. Vgl. dazu etwa Konrad Rudnicki, *Goetheanism in science*, in ders.: *The cosmological principles*, S. 113.

12 Vgl. dazu Fjodor M. Dostojewski, *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, S. 466; ders.: *Tagebuch eines Schriftstellers*, S. 209.

13 Vgl. dazu Fjodor M. Dostojewski, *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, 457.

14 Der Roman, in dem sich Dostojewski mit der kommunistischen Idee kritisch auseinandersetzt, trägt den vielsagenden Titel *Böse Geister* (in der Übersetzung von Swetlana Geier).

15 Beide Denker machen die Vernunft vom Trieb abhängig: Luther vom Trieb des unberechenbaren Gottes, Nietzsche von dem Willen zur Macht.

16 Vgl. Luther, *Daß der freie Wille nichts sei*, S. 218; Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 278 ff.

17 So kann man das Fazit des Filmes von Matthias Glasner *Der freie Wille* dahingehend formulieren, dass es keinen freien Willen gebe, und der Mensch unausweichlich unter der Herrschaft seines Triebes stehe.

18 Seine Geschichtenphilosophie arbeitete Wilhelm Schapp in den drei folgenden Werken aus: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953]; *Philosophie der Geschichten* [1959]; *Metaphysik der Naturwissenschaft* [1965].

19 Vgl. dazu insbesondere Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, S. 148 f.

20 Im Goetheanismus weist man mit Recht darauf hin, dass es besser sei, etwas über das Wahre wissen, als alles über das Falsche. Vgl. dazu Konrad Rudnicki, *Goetheanism in Science*, in: ders.: *The cosmological principles*, Kraków 1995, S. 113 ff.

21 Ein gutes Beispiel dafür ist die Wegstreichung durch Kant aller „unvernünftigen“ Bestandteile der Religion. Vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 179 ff.

22 Vgl. dazu Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, S. 199 ff.

23 Vgl. dazu Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 13, 20; 14, 13; 13, 13.

24 Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 11, 23.

25 In der folgenden Darstellung der Gedanken von Augustinus beziehe ich mich vor allem auf das dreizehnte und das vierzehnte Buch von *Vom Gottesstaat*, und auf das erste Buch von *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*, in dem sich Augustinus mit dem Thema „Liebe“ beschäftigt.

26 Vgl. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 14, 13.

27 Wilhelm Schapp, *Zur Metaphysik des Muttertums*, den Haag 1965.

28 Auch Kant schließt sich diesem Gedanken an; er redet von der „unermesslichen Kluft“ zwischen Gut und Böse. Vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 73 (Anm.).

29 Vgl. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 14, 6. Gegen diesen durchaus christlichen Gedanken kämpft energisch Nietzsche, indem er eine solche Doppelperspektive negiert: „Es giebt kein ‚Sein' hinter dem Thun (…) das Thun ist Alles“, vgl. *Zur Genealogie der Moral*, S. 279.

30 Vgl. dazu Wilhelm Schapp, *Zur Metaphysik des Muttertums*, S. 128 f.

31 Die Forscher weisen darauf hin, dass die Quelle des dialektischen Denkens die Theologie von Luther ist, an die dann Hegel in seiner Philosophie anknüpft. Vgl. dazu etwa Tadeusz Guz, *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers*, Frankfurt a.M. 1998.

32 Gemeint ist hier vor allem Luthers Schrift *Daß der freie Wille nichts sei (De servo arbitrio).*

33 Vgl. dazu etwa seine Ausführungen über die Folgen der Verneinung der Unsterblichkeit der Seele, Fjodor M. Dostojewski, *Tagebuch eines Schriftstellers*, S. 266 ff.

Zum Autor

Igor Nowikow hat 2008 sein germanistisch-philosophisches Studium an der Justus-Liebig-Universität Gießen „mit Auszeichnung“ absolviert. Seit 2009 arbeitet er an der Dissertation über den Freiheitsbegriff bei Kant und führt philosophische und germanistische Lehrveranstaltungen an Hochschulen in Polen durch (Adam-Mickiewicz-Universität Poznań, Hochschule für Internationale Studien Łódź).

Anschrift: Igor Nowikow, ul. Słowackiego 180 m. 21, 97-300 Piotrków Tryb., Polen

Kontakt: igor.nowikow@gmx.de


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil

ISSN: 1869-6880

Selbstportraits im Zwiegespräch – polarisierende Zwillinge

Don Ebko

„Liebe – verbunden sein“, Acryl/Aquarell und Mischtechnik, 2011



„Hass – getrennt sein“, Acryl/Aquarell und Mischtechnik, 2011



„Hassliebe“ – Acryl/Aquarell und Mischtechnik, digital bearbeitet, 2011



„Liebehass“ – Acryl/Aquarell und Mischtechnik, digital bearbeitet, 2011

Zum Künstler

Don Ebko lebt und arbeitet als Künstler in Mainz. Er beschäftigt sich vor allem mit Acrylmalerei und erforscht die Dimensionen bildnerischen Erzählens im Spannungsfeld von Selbst-Verbildlichung und Interaktion im sozialen Raum.

Letzte Ausstellung „Zwischen Licht und Schatten“ vom 28.10. – 4.11.2011 in der Galerie Pengland in Mainz (www.pengland.de).

Weitere Arbeiten unter www.myspace.com/donebko

Kontakt: don-ebko@gmx.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Liebe als Berührung: Zur Tiefenpsychologie von Nähe und Distanz (mit Filmbeispielen)
Hinderk M. Emrich

> „Ich denke, es gehört zur Conditio Humana, permanent an der Kommunikation zu scheitern. Die Sucht nach Kommunikation ist die menschlichste und produktivste aller Süchte, an ihr wachsen wir und an ihr sterben wir schließlich. Letztendlich ist sie auch nur ein Synonym für Liebe … Nonverbale Kommunikation ist meist intensiver als Sprache mit ihren babylonischen Begriffslabyrinthen. Mit Musik und Sexualität kommuniziert sichs unmittelbarer. Aber auch dort lauern die Mißverständnisse an allen Enden“ (Michael Haneke in: Franz Grabner: „Der Name der Erbsünde ist Verdrängung – ein Gespräch mit Michael Haneke“).

1 Einleitung

Über die Liebe zu sprechen, ist maßlos: Denn geradezu unendlich ist die Anzahl der Ausdrucksmöglichkeiten, Literaturen, der künstlerischen, philosophischen, musikalischen und poetischen, soziologischen und psychologischen Bemühungen, diesem Grundphänomen unserer Seele sich auch nur zu nähern, sie vielleicht wirklich auf andere Weise noch einmal auszudrücken und – wenn es denn gelingen sollte – sie sogar zu feiern. Wenn Philosophie, wie Georg Friedrich Wilhelm Hegel sagt, „das Feiern des Geistes“ ist, so ist Poesie – und auch die Musik – das Feiern der Liebe. Aber es war ein Soziologe, nämlich Niklas Luhmann, der wie wir hörten, in einem seiner schönsten Bücher die Liebe angesprochen hat als „Passion“: *Liebe als Passion* ist ein Buch über die ursprüngliche Getrenntheit von Liebe und Ehe und über den Minnesang, wobei die Liebe gefeiert wird als Dynamis der Vereinigung jenseits von Soziologie. Der Begriff „Passion“ nähert das Liebesphänomen allerdings auch an die Frage nach Psychopathologie, nach Gefühls-Krankheiten. Dies hat Plato in seinem unnachahmlichen Phaidros-Dialog herausgestellt, in dem er seinen platonischen Sokrates auf die Frage, was die Liebe sei, sich verschleiern lässt, damit die Göttin der Liebe ihn nicht erkenne und ihm nicht zürne, wenn er die Liebe als eine Form des Wahnsinns entlarvt – um sie allerdings später, nach dem Lüften des Schleiers, um so höher zu loben – als die Grundkraft aller menschlichen Energien.

Von moderneren Philosophen wird die Liebe aber gern auch als „Selbsttranszendenz“ dargestellt, als die Grundfähigkeit des Menschen, über sich selbst hinauszuwachsen, sich zu „dezentrieren“ (Sartre), um damit den eigenen Funktionalismus zu verlassen und so die Voraussetzung zu schaffen, den anderen/die andere zu lieben, nicht als Objekt, sondern als sie selbst: es geht um die Aufsprengung des subjektivistischen Funktionalismus durch das Heraustreten aus der reinen Ichheit.

2 Zur Bedeutung von Nähe und Distanz

Wenn im Folgenden von „Liebe als Berührung“ geredet werden soll, so liegt dem mein Vorschlag zugrunde, die Liebe aufzufassen als eine besondere Lebensform innerhalb der Nähe-Distanz-Regulation. Es geht um das konkret-Konkrete, es geht um das Berühren. Hier stellt sich die Frage: Was ist mit Nähe-Distanz-Beziehung

angesprochen? Bei der Nähe-Distanz-Regulation geht es quasi um ein Urphänomen der Menschwerdung, der Ich-Bildung: Wie wird der Mensch zum Menschen? Wie entsteht ein „Ich“? Voraussetzung hierfür ist die „Dyade“, Begegnung von Ich und Du im Sinne von Martin Buber, die sogenannte „Interpersonal-Beziehung“. In seinem berühmten Buch *Ich und Du* formuliert Buber den Fundamentalsatz: „Im Anfang ist Beziehung“. Der Mensch kommt gewissermaßen nicht als ein isoliertes Ich auf die Welt, sondern entwickelt sich in der Beziehung zur Mutter in einem Wechselspiel berührungshafter Einheit im Dyadischen. Ich und Du sind hier noch ungetrennt; das Ich des Säuglings und des Kleinkindes hat sich noch gar nicht gebildet. Es existiert erst später, mit ca. zwei Jahren, wobei aber die vorherige dyadische Beziehung, vorzugsweise mit der Mutter, die Basis für die Stabilität des ganzen weiteren Seelenlebens bildet. Und dies eben auch für die Liebe, wie zu zeigen sein wird. Der Züricher Biologe Norbert Bischof hat in seinem Buch *Das Rätsel Ödipus* eindrucksvoll gezeigt, wie bereits beim Säugling und Kleinkind, insbesondere später aber in den Reifungskrisen, beispielsweise der Pubertät, eine extrem fein abgestimmte Regulation der Nähe-Distanz-Beziehung etabliert wird, die durch zwei miteinander ringende Gegenpole gesteuert wird: einmal die Geborgenheitssehnsucht, die Sehnsucht nach Nähe, und zum anderen das Autonomie-Bedürfnis, das Begehren nach Selbständigkeit, das Wegstreben aus der Nähe des Anderen. Diese Doppelorientierung kann man bereits beim Säugling sehr gut erkennen und sie spielt für die Frage nach Liebe als Berührung die ausschlaggebende Rolle.

Geht nun die Autonomie zu weit, wird der Pubertierende zu rasch, zu intensiv aus der Geborgenheit der engen familiären Verhältnisse herausgetrieben, so entsteht Einsamkeit, Geborgenheitsdefizit, Beziehungsverlust; und es entsteht Nostalgie, es entsteht Sehnsucht, Sehnsucht heraus aus der Einsamkeit, aus der Verzweiflung des Alleinseins, so wie Goethe dies in seinem Roman *Wilhelm Meister's Lehr- und Wanderjahre* beschreibt: „Wer sich der Einsamkeit ergibt, ach, der ist bald allein; ein jeder lebt, ein jeder liebt und läßt ihn seiner Pein ...“. Ein herausragendes Beispiel für die Bedeutung der Nähe-Distanz-Regulation und die Sehnsucht heraus aus Einsamkeit ist der russische Avantgarde-Film von Alexander Sokurov *Vater und Sohn*.

Ich zeige Ihnen nun einen Ausschnitt aus diesem mich sehr beeindruckenden russischen Gegenwartsfilm, der vor 2 Jahren gedreht wurde: *Vater und Sohn* von Alexander Sokurov, 2. Teil einer geplanten Trilogie. Der erste Film dieser Reihe war 1997 *Mutter und Sohn*.

In der Szene, die Sie sehen werden, ist der Sohn in einer Militärakademie, und der möglicherweise lungenkranke aber kraftstrotzende Vater besucht ihn. Dann schaut die ambivalent geliebte Freundin des Sohnes zum Fenster herein. Das Wechselspiel der Blicke des getrennten Paares, die sich berühren und doch wieder getrennt bleiben, ist ein Meisterwerk der Filmkunst. Die Szene, so wie sie gedreht ist, zeigt die Gleichzeitigkeit von Nähe und unendlicher Entfernung, von Berührung und Distanz auf. Die Nähe-Distanz-Regulation hat ja – wie Norbert Bischof in seinem Buch *Das Rätsel Ödipus* zeigt – als solche in sich eine tiefe Ambiguität und Ambivalenz: denn es geht hier um das Heraustreten aus der Autonomie in Sehnsucht nach Nähe im Blick.

Still zu „Vater und Sohn“, A. Sokurov, kann aus urheberrechtlichen Gründen nur direkt beim Verfasser des Beitrags bezogen werden.

3 Liebe als Berührung im Film

In dem Ausschnitt aus Sokurovs Film haben wir bereits gesehen, in welcher Weise ein scheinbar abstraktes, rein visuelles Medium wie das Kino das Moment des Berührungshaften transportieren kann. Sehnsucht nach

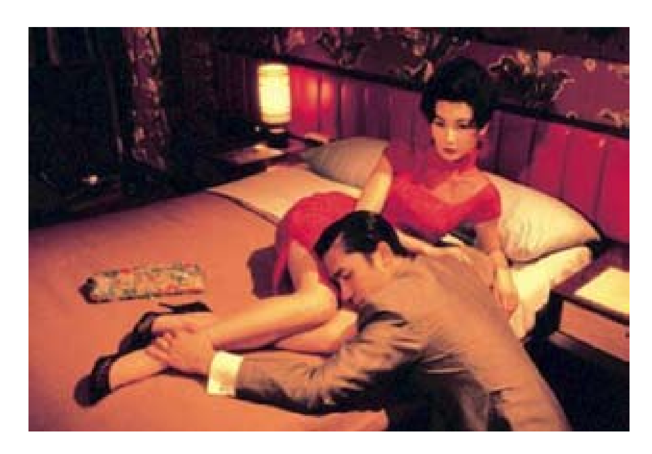
Berührung entsteht nun aber nicht nur aus Einsamkeit heraus, aus der Isolation des Einzelwesens, sondern insbesondere auch aus der Virtualisierung unseres Weltverhältnisses durch technische Medien, letztlich durch Berührungsabstinenz.

Das Phänomen der Berührung hat nämlich mit unserem Wirklichkeitsverhältnis, unserer Realitätsbeziehung zu tun, und ist damit ein zutiefst philosophisches Thema. Was wir berühren können, erscheint uns real, erscheint uns wirklich. Und sehr viel von dem, was die moderne Philosophie seit Descartes erarbeitet hat, hat mit Fragen der Vergewisserung zu tun, der Selbstvergewisserung, der Frage nach Illusions-Wirklichkeiten, nach Träumen, Phantasien und dem kantischen „Ding an sich“ im Gegensatz zur „Welt der Erscheinungen“, d.h. einer Welt des möglicherweise Illusionären, des Virtuellen, nicht Realen. Das Kino aber ist künstlicher Traum, das Kino ist eine Illusionsmaschine und steht somit quer zu dem, war wir in der Selbst-Vergewisserung in der Berührung erleben. Insofern fragen wir nach dem paradoxalen Charakter von Berührung und Film.

3.1 Ein Stufenschema zum Verständnis der Berührungs-Ambiguität

Das Berührungsphänomen, das einerseits von der philosophischen Frage nach Realitätsprüfung, Wirklichkeits-Vergewisserung nicht zu trennen ist, andererseits aber stets von der Frage nach der Nähe-Distanz-Regulation in der Interpersonal-Beziehung überformt wird, kann man in seiner Komplexität und inneren Widersprüchlichkeit nur verstehen, wenn man verschiedene Stufen der Berührungsmanifestation beschreibt. Ich unterscheide dabei vier Stufen, die im Wesentlichen auf einer Orientierung an Hegels Entfremdungstheorie beruhen:

a) Die **erste Stufe** beschreibt den quasi naturwüchsigen Zustand des Berührungsphänomens in der Unmittelbarkeit der ursprünglichen Selbst- und Weltwirklickeits-Vergewisserung in der Berührung; dieses „sich die Augen reiben“ und sich kneifen, wenn man sich fragt, „Ist das wirklich, was ich da erlebe, oder ist es ein Traum? Dies entspricht in Hegels *Phänomenologie des Geistes* dem Zustand des „natürlichen Bewusstseins“.
b) Die **zweite Stufe** beschreibt das Phänomen der Entfremdung der Berührung durch Prozesse der Selbstrelativierung, aber auch der Depersonalisierung, der Dissoziation im Bereich von Scham, Beschämung, Schändung, aber auch im Bereich der Abstraktion, der Virtualisierung und z.B. durch Dominanz des Visuellen entstandenen Entkopplung des Berührungshaften, d.h. auch konkreten Wirklichkeitsbezuges; dies auch durch Anonymisierungen, durch Verlust von Verantwortung, Vertrautheit und Vertrauenswürdigkeit, von Vorhersagbarkeit und Legitimation. Es geht um Erlebnisse des Illusionären im Wirklichkeits- und Weltverhältnis.
c) Die **dritte Stufe** ist eine Zwischenstufe. Sie entwickelt sich mit der Entfremdungsstufe in der Regel parallel und beschreibt den Berührungsaufschub, den Berührungsverzicht in der „Brechung“, den Berührungsverzicht in der Sehnsucht (denken Sie z.B. an den Film von Wong Kar Wei *In the Mood for Love*). Diese Zwischenstufe lebt in der Antinomie von Nähe und Distanz, in der maximal gesteigerten Oszillationsspannung und der Gleichzeitigkeit von Geborgenheit und Autonomie, von Berührung und Berührungs-Verzicht.
d) Die letzte und damit **vierte Stufe** ist die der „transzendierenden Berührung“, die bereits ein „höheres Bewusstsein“ von existentieller Nähe und damit ein neues Wirklichkeitsverhältnis enthält. Diese Stufe entspricht in Hegels *Phänomenologie des Geistes* der Stufe der „Aufhebung“ im dialektischen Sinne; dies im Sinne einer Vergeistigung, die das natürliche Bewusstsein in seiner Konkretion „einholt“ und damit aufhebt, d.h. aber auch: konserviert, erhält.





Stills „In the mood for love“, Wong Kar Wei

Es ist nun interessant zu sehen, dass große Filmemacher wie Ingmar Bergman, Peter Brook, Andrej Tarkowskij, Michael Haneke, um hier nur einige zu nennen, in ihren Kunstwerken diese vier verschiedenen Stufen von Erscheinungsformen des Berührungsphänomens im Kino tatsächlich beschreiben und dass man insofern ein solches Stufenschema anwenden und wohl auch legitimieren kann.

Insofern möchte ich gern mit dem Übergang von der ersten Stufe zu zweiten Stufe, der Entfremdung beginnen; dies anhand des konstruktivistisch-techno-philosophischen Films *Matrix* der Gebrüder Wachowski. Ich sagte Ihnen: das Thema Berührung hat immer mit dem Welt- und Realitäts-Verhältnis zu tun: es geht also um eine Frage, die in der Transzendentalphilosophie Kants so behandelt wird, dass es um die Differenz geht zwischen unmittelbar (in Stufe 1) erlebter „Welt der Erscheinungen“ und dem „Ding an sich“. Was steckt wirklich hinter dem, was wir erleben? Sind da nicht im Hintergrund Erlebnisse, die an Träume erinnern? Ist Realität, „Welt der Dinge“, nicht Fiktion?



Still „Matrix“, Gebr. Wachowski

René Descartes war derjenige, der mit seinen Meditationen im Lehnstuhl dieses philosophische Projekt der Entmythisierung von Realität angestoßen hat, diesen Wirklichkeits-Relativismus, der die Frage stellt, ob wir im Wachbewusstsein nicht gleichwohl in einem höherstufigen Traum befangen sind. In einer Art Wachtraum, einer Art von luzidem Traum. Man möchte sich da intensiv berühren, sich kneifen, eine Art Ent-Fiktionalisierung hervorrufen, eine Prüfung des konkret Konkreten durch sich selbst. Sie sehen nun aus dem Meisterwerk der Gebrüder Wachowski *Matrix* I die Szene über die Einführung, die Initiation, des späteren Erlösers Neo aus der Herrschaft der Maschinen.

Morpheus: „Das fühlt sich komisch an. ... Das hier ist das Konstrukt ... Unser Ladeprogramm. Wir können alles laden, angefangen von Kleidung, Zubehör, Waffen, Trainingssimulationen, alles was wir brauchen. ... Setz dich.“
Neo: „Das heißt wir sind jetzt in einem Computerprogramm?“
Morpheus: „Ist das wirklich so schwer zu glauben? Die Anschlüsse an deinem Körper sind weg, du trägst andere Kleidung, deine Frisur ist ganz anders. Deine momentane Erscheinung nennen wir das „Reste-Selbstbild“.





Stills „Matrix“, Gebr. Wachowski

Die dritte Stufe der Frage nach Berührung zeigt sich in der Sehnsucht nach Berührung exemplifiziert in einer Passage aus dem Film *Moderato cantabile* (1960) von Peter Brook mit Jeanne Moreau und Jean-Paul Belmondo, in der die Liebenden füreinander unerreichbar sind und bleiben und gleichwohl eine unendliche Intensität und Nähe und Berührung erreichen werden. Ein Werftfarbeiter und die Werftbesitzerfrau treffen aufeinander wegen der Aufklärung eines Liebesmordes. Es ist eigentlich ihre eigene Geschichte, die sie da aufklären wollen.



Still „Moderato cantabile“ („Stunden voller Zärtlichkeit“) P. Brook

Abschließend zeige ich Ihnen als Beispiel für Liebe als Sehnsucht nach Sexualität einen Filmausschnitt aus dem Film von Angelopoulos *Der Bienenzüchter*. Es handelt sich um ein Road-Movie, in dem ein pensionierter, innerlich ausgebrannter Lehrer, gespielt von Marcello Mastroianni, bei seiner Bienenzüchter-Reise durch Griechenland auf eine junge Tramperin trifft. Wieder geht es um eine nicht mögliche Liebe, die aber zur Berührung im Stadium der Transzendierung führt.

Beachten Sie bitte, dass die Liebesszene sich in einem alten stillgelegten Kino abspielt, d.h. in einem Raum gleichzeitig von Fiktionalität und Realität.

Der Still „Der Bienenzüchter“, T. Angelopoulos, kann aus urheberrechtlichen Gründen nur direkt beim Verfasser dieses Beitrags per Mail bezogen werden.

In der vierten, der höchsten Stufe des Berührungsphänomens geht Berührung quasi nicht darin auf, Berührung zu sein, geht nicht darin auf, Realitätsprüfung zu sein, geht auch nicht darin auf, sinnlich zu sein: vielmehr eröffnet sich in dieser Stufe eine andere Realität, Berührung ist hier Eröffnung einer anderen Wirklichkeit, Berührung bedeutet Überstieg, Transzendenz hin zum Anderen, zum Eröffnenden, zum Zukünftigen; Berührung ist hier Begegnung!

4. Schlussbemerkung

Eine der wichtigsten philosophischen Metaphern für Liebe als Berührung ist der von Plato geschaffene „Androgynen Mythos“. Diese Erzählung besagt, dass die Menschen ursprünglich eine Einheit aus beiderlei Geschlecht bildeten: Die Menschen hatten vier Arme und vier Beine und erst durch die Trennung in den männlichen und weiblichen Anteil, die die Götter für notwendig hielten, weil die androgynen Menschen ihnen „zu stark“ wurden, entstand der heutige polar aufgebaute Mensch mit der Liebessehnsucht nach dem Anderen...

Quellen:

Literatur und Stills zu „Der Bienenzüchter“ und „Vater und Sohn“ beim Verfasser:
Emrich.Hinderk@mh-hannover.de

Zum Autor

Prof. em. Dr. med. Dr. phil. Hinderk M. Emrich, Hannover, Arzt und Professor für Neurologie und Psychiatrie/Klinische Pharmakologie, Psychotherapeut, Psychoanalytiker; von 1992 bis 2008 Leiter der Klinik für Psychiatrie, Sozialpsychiatrie und Psychotherapie der Medizinischen Hochschule Hannover. Lehrauftrag an der Deutschen Akademie für Film und Fernsehen; Promotion in Philosophie 1999; Venia legendi für Philosophie in der Universität Hannover seit 2002. Wesentliche Forschungsgebiete: Psychopharmakologie, Wahrnehmungspsychologie und Systemtheorie von Psychosen, Synästhesie. Zusätzliche wissenschaftliche Interessen: analytische Philosophie des Geistes, Psychoanalyse nach C.G. Jung, Medientheorie, Tiefenpsychologie des Films.
Kontakt: Emrich.Hinderk@mh-hannover.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Liebe und Hass vom Anbeginn zum Alltag
Martin P. Wedig

> “Nach meiner Meinung dient die Liebe, und zwar beide Arten von Liebe, die Plato, wie du dich erinnern wirst, in seinem Gastmahl definiert, als Probierstein für den Menschen. (Leo N. Tolstoi)”[1]

1 Mythologisches Modell der griechischen Antike

In der griechischen Schöpfungsgeschichte entspringen dem Chaos die Erde Gaea, die Tiefe Tartaros und der Liebesgott Eros. Die Prinzipien des Tragenden und des Haltlosen erfahren in der Liebe eine überwältigende Bändigung.[2] Hiermit ist eine Textur angelegt, welche anstelle des Unbedingten, die wechselseitige Verbindung und das mildernde Einwirken zum Ordnungsprinzip erhebt. Liebe ist damit am Anbeginn und am Ende der Herrschaft des Chaos. Die Liebe Eros ist vor der Gestaltung der Welt eingeführt und erscheint in morphogenetischer Evolution auf allen späteren Handlungsebenen.

Die mythische Erde gestaltet sich selbst. Die Kompartimente Sternenhimmel Uranos und Weltmeer Pontos belegen ihre Fruchtbarkeit. Dem Sternenhimmel entstammt der Gemahl Uranos. Der nicht von der mäßigenden Liebe vereinten, quasi frevlerisch inzestiösen Vereinigung von Gaea und Uranos entspringt das Geschlecht der Titanen. Diese zwölf gewaltigen, teils den Naturkräften, teils den menschlichen Gemütszuständen nahe stehenden Gottheiten verstößt der lichtgestaltige Kronos und zieht damit den Unwillen Gaeas auf sich. In der Beziehung der zur generativen Fruchtbarkeit fähigen Dyade von Gaea und Kronos ist damit die Grundlage für den Hass angelegt. Weitere Schöpfungen der lieblosen Beziehung sind die Zyklopen und die Hekatocheiren. Einäugig bzw. hundertarmig widersprechen sie der gesuchten Harmonie mit der Generation von Ebenbildern. Die haltlose Tiefe, der Tartaros wird zum Ort der Verbannung für die verworfenen Zerrbilder.

Gaea gebiert wiederum inzestuös mit ihrer Schöpfung dem Weltmeer Pontos auch freundlichere Wesen wie den Meergreis Nereius, den Meereszauber Thaumas aber auch neues Ungeheures: die an den Gestaden nagende Herrschaft des Meeres Eurybia.

Die Liebesgöttin Aphrodite ist eine Schwester der Rachegöttinnen, der Erinnyen und der Giganten. Alle erwachsen sie einer Bluttat, als Kronos seinen Vater Uranos mit einer diamantenen Sichel verwundet. Kronos als erntender Schnitter beendet damit das Zeitalter der Unangreifbarkeit. Kronos als Gott der Zeit und der Veränderungen teilt ein. Das Resultat seiner Teilung ist eine neuerliche Spaltung von Liebe und Hass.

Als Aphrodites Vorfahren werden aber auch Zeus und Dione, letztere eine Tochter der Gaea und des Uranos, genannt. Die neue Liebe Aphrodite ist eine kämpferische Figur, welche auf dem Schlachtfeld Trojas Partei ergreifend den Diomed verwundete. Diese neue Liebe ist somit auch verletzend. Vorlage der dionischen Aphrodite sind vorderasiatische Kulte der Astarte. Die Lebensgöttin Astarte vertritt ausschließlich Begehren und Sexualtrieb. Die dionische Aphrodite veredelt dieses Begehren seitens der Frau zur Anziehungskraft für

alle Männer: „es wünschte ein jeder die Göttin sich zum blühenden Jugendgemahl und heim sie zu führen, Hoch die Schön’ anstaunend der veilchenumkränzten Kythere.“ Die Liebe ist damit recht einseitig zur Attraktion geworden. Die Unvollkommenheit dieser neuen dionischen Liebe wird durch ein Accessoire kenntlich. Aphrodites Gestalt zeigt die Schönheit der Liebe. Ihr Liebreiz ist jedoch an einen Gürtel gebunden, der ablegbar zum Leihgegenstand wird, als Hera damit Zeus für sich gewinnen will.

Aphrodite vereint in sich Hohes und Niederes. Als olympische Aphrodite ist sie Urania, als Schirmherrin der käuflichen Liebe Aphrodite-Pandemos. Liebe durchdringt ab der Schöpfung jeden Austausch. Sie bereitet Freude wie Pein.

Zum Liebesgott Eros gesellt sich die Sehnsucht Himeros als die Liebesgöttin Aphrodite dem tragenden Meer (kronische Aphrodite) aus Meeresschaum geboren entsteigt. Die aus dem vergossenen Blut erwachsene Liebe ist selbst unfruchtbar. Es bedarf zweier Liebesgötter, um unter ihren Schritten Blumen erwachsen zu lassen. Unerwidert ist die Liebe eine sterile Angelegenheit des ästhetischen Staunens. Eros ist eine vorkronidische Gottheit. Ihm wird gemeinsam mit dem Chaos die Schöpfung aller Götter zugeschrieben. Dialektisch spannungsvoll ist seine Herleitung aus der Begegnung des Gottes des Überflusses Poros mit der Göttin der Armut Penia. Vom Nektar berauscht entlädt sich die Spannung in der Schöpfung des Gottes Eros. Eros ist Sieger über Sterbliche wie Götter. Eros ist aber auch nur schalkhafter Götterknabe, der Mächtige zu Hilflosen und Greise zu Kindern macht. Kein Opfer bleibt vor ihm verschont. Die Lächerlichkeit der Verliebtheit wird durch zwei verschiedene Pfeile aus dem Köcher des Gottes bewirkt. Der goldene Pfeil weckt verblendete Liebe, der bleierne Pfeil verscheucht und lässt die Vernarrten wieder zur Besinnung erwachen. Die Sehnsucht der Liebe wird im Gott Himeros und im Gott Pothos als Verlangen tautologisch. Öde muss es damit sein, wenn von der Liebe nur Schmacht verbleibt. Der Gott der Vermählung Hymen bedient das Rituelle der Hochzeit und tritt ansonsten nicht in Erscheinung.

Amor und Psyche

Die Schönheit der sterblichen Schönheit konkurriert mit Aphrodites Attraktion derart, dass die Tempel nicht besucht werden. Eine Vermählung soll die lästerliche Schönheit in den sicheren Hafen der Ehe geleiten. Jedoch verliebt sich Amor selbst in Psyche und vergisst seinen Auftrag, der Sterblichen eine niedrige Liebe mit Kraft seines goldenen Pfeils zu vermitteln. Amor entführt mit Hilfe des Windgottes Zephyr Psyche in ein überirdisches Gefilde. Jedoch verlässt er seine Liebe an jedem Morgen. Dieses nächtliche Glück ist durch das Erwachen gefährdet. Denn der Gott verwehrt ihr den Blick auf seine Gestalt bei Tageslicht. Von ihren Schwestern mit Befürchtungen angestachelt will sie den göttlichen Gatten nächtens mit einer Lampe beschauen.
Sie verbrüht den Geliebten mit Lampenöl und der Schmerz lässt die Liebe Amors weichen. Psyche muss ihr Vergehen mit Züchtigungen sühnen. Die Götter helfen und die von der Konkurrentin gekränkte Aphrodite verzeiht der vom Gram gequälten Frau ihr Sakrileg. Zeus gewährt Psyche Unsterblichkeit und verehelicht sie mit Amor. Eros ist hier weltlicher Verführer und göttlicher Seelenretter. Psyche nimmt in der darstellenden Kunst allegorisch die vulgäre griechische Vorstellung auf, dass die Seelen der Verstorbenen Schmetterlinge seien. Der Schmetterling als Symbol der Transformation wird in einer Allegorie vom weinenden Eros über einer Flamme gehalten. Leidenschaft quält die Seele. Zwischen der Göttin der Vergeltung Nemesis und der Göttin der Hoffnung Elpis steht der schmerzgepeinigte Eros, welcher seinen geliebten Schmetterling Psyche der Gewalt und Gefahr der Flammen aussetzen muss. Hass, Liebe, Hoffnung bilden einen Brückenschlag. Vernichtende Liebe hasst, verheißende Liebe hofft, gelebte Liebe leidet.

2 Philosophisches Bezugssysteme der Liebe

Platon gliedert die Seele in Begierde, Affekt und Vernunft. Der Eros ist bei Plato Mittler zwischen Sinnlichem und Geistigen.[3] Der Impuls des Eros zeigt aufwärts zum Schönen des Leibes, der Sitten, des Rechtes, der Wissenschaft und letztlich nach dem Wahren.

Kollektiv ordnet Plato der Klasse des Volkes die Begierden, der Klasse der Soldaten den Mut, der Klasse der Philosophen die Vernunft zu. Damit hat Plato die in mythologischen Vorstellungen einigende Liebe und in der Gestalt von Aphrodite vereinte Liebe gespalten: die platonische Liebe führt zum Hohen, die Begierde des Individuums zum Niederen.

Individueller Impuls führt durch Antrieb vermittelt zur Handlung. Anschaulich wie das Anrollen eines Fuhrwerks ist das platonische Reiz-Reaktionsmodell für Vielzahlprozesse. Um gerecht zu handeln, muss sich im Kollektiv der Impuls stets der Vernunft und nie dem Antrieb unterwerfen. Vernünftige Impulskontrolle ist die gesellschaftliche Lösung für die enthemmte Impulsivität der Massen. Gerechtigkeit gibt nur das Los, selbst wenn es gefälscht ist.

Aristoteles gibt der Beziehung zwischen Gott und der Welt die Bedeutung Liebe. Gott bewegt und die Welt liebt Gott. Eine stöchiometrische Gleichung ist damit vorweggenommen: Gott $\overrightarrow{Gott} \xrightarrow{bewegt} \xleftarrow[liebt]{} \overleftarrow{Welt}$. Die archaische Schöpfungskraft erhält damit Richtung. Eine vektorielle Vorstellung ist bei Aristoteles eine unitäre Liebe.

Epikur bietet mit der Freundschaft „ein mittelstarkes Gefühl auf dem halben Wege zwischen Gleichgültigkeit und Liebe an.“[4] Diese gemilderte Liebe rückt in den Mittelpunkt des Verhältnisses: $Mensch \xleftrightarrow[Freundschaft]{} Mensch$.

Augustinus sieht die Fähigkeit der Erkenntnis durch die Liebe begrenzt. Nach Feuerbach offenbart die Liebe das Konkrete. Liebe zu erklären setzt die Erfahrung von Liebe voraus, so wie der Farbsinn die Unterscheidung der Farben leistet. Kant setzt, wie Ehrenstein zeigt, die platonische Auffassung fort, dass die Liebe ein Begleiter der Vernunft ist. „Der Vernunft gelingt es, das Triebgeschehen von sich abhängig zu machen, nachdem es anfänglich in seinem Dienst gestanden hat.“ [5] „Der höhere Freiheitsgrad des Menschen führt zu Kompromissen zwischen Instinkt, Ratio und Erfahrung.“[6] Die Kraft der kulturellen Evolution hat die behagliche Schrittfolge der biologischen Evolution überwunden. Kulturelle Normen bestimmen das Objekt der Attraktion. Die Liebenden leisten ihren Tribut weniger dem Fortpflanzungstrieb als der Konvention. Die bürgerliche Vernunftehe und schließlich die von Eltern nicht mehr abzusegnende Eheschließung markieren den epochalen Wandel.

Die als Liebe und Hass polaren Sympathiegefühle sind Spiegelungsprozesse. Freundliche Mimik, Geschenke, vereinnahmende Gesten locken an und bewirken gleichartige Verhaltensweisen. Die von Menschen gegenseitig empfundene Sympathie und Antipathie ist grundverschieden von synonym benannten Empfindungen, welche von Gegenständen ausgelöst werden. Ein aversiver Duftreiz bewirkt Vermeidung. Aggressives Verhalten eines Provokateurs veranlasst eine Eskalation der Aggression mit den Reiz überdauerndem Hassgefühl.

Aristoteles sah im Zorn einen neutralen und angemessenen Affekt beim Erleiden eines Unrechtes. Diese Empörung stimuliert einen Vernunftprozess: ein ethisches Urteil. Die Eskalation zum Hass wird von Aristoteles nicht erklärt. Adam Smith erkennt, dass der Mensch seine Empfindungen nicht isoliert entwickelt. Er teilt

einen Gemeinschaftssinn für Humanität, selbst als antisozialer Gesetzesbrecher.[7] Diese Grundbedingung am Gefühl andere teilzuhaben, ist die Grundlage für die Eskalation der Abneigung zum Hass. Geteilte Gefühle sind nicht vorbewußt. Wie Mitleid ein Erkennen der Bekümmerung auslösenden Lage einschließt, ist Hass mit Wissen um die verabscheute Lebensweise verbunden. Die emotionale Eskalation schafft mit Vergröberung, Vergrößerung und Verallgemeinerung Zeugen für die einmal stimulierte Stimmung.

Keine dieser Schulen lokalisiert die Gemütsbewegungen in einem demonstrierbaren Modell. Aufgrund der progressiven Dynamik der Sympathiegefühle und der bipolaren Kulmination in die Pole Liebe und Hass ist eine hyperbolische Geometrie zu entwerfen. Damit ist Kritik an Meinungsskalen mit äquidistanten Skalen zu üben. Beobachtungen der zentralen Tendenz bei der Erfassung von Vorlieben und Abneigungen können Testeigenschaften sein, sie könnten aber auch die für Beeinflussungen wichtige Librationsgrenze anzeigen. Die instabile Umschlagzone, in welcher Liebe zu Hass konvertiert, ist unbestimmt geblieben. Die epikureische Kartographie der Freundschaft meidet die Extrema. Die epikureische Welt hat keine Pole, sondern zeigt einen Ausschnitt einer hyperpolischen Geometrie mit unüberwindbarem Widerstand zu den Extrema Liebe und Hass. Insgesamt fehlten den philosophischen Beiträgen zu Liebe und Hass Werkzeuge zur Untersuchung und anschauliche Modelle.

Die Sympathiegefühle Liebe und Hass können ferner mit den prototypischen Eigenliebe, erotische Liebe, Nächstenliebe sowie Fremdenhass, Hass in einer Beziehung als disjunkte randunscharfe Mengen aufgefasst werden. Daraus ließe sich eine Geometrie von mit den Spitzen aufeinander gerichteten Kegeln entwerfen, deren Koordinatennetze die Sympathiegefühle mit Stimuli verbinden.

Die Sozialethik stellt Hass als Neigung der Nächstenliebe als moralische Leistung gegenüber.[8] Aggression ist damit schlüssig zum naturalistischen Modell Trieb und Liebe ist ein im Sozialisationsfeld differenzierter Attraktor für den Zusammenhalt der Gruppe durch Regeln, an welchen sich Gefühle entzünden. Die Bearbeitung dieser Regeln mit einer emotionalen Tönung ist typisch menschlich, so wie die Fähigkeit des Werkzeuggebrauches. Während ein Pflichtenkatalog und Gebote Widerstände erzeugen, vereinnahmt das Sympathiegefühl für ein Gebot und verleiht ihm den Rang von Werten. Liebe ist somit weiterhin im archaischen Sinne schöpferisch, erhaltend und überdauernd.

Die empirische Ethik beobachtet soziale Regeln und verknüpft diese mit Bedingungen. Schizophrenie schwächt die Wahrnehmung von Selbst und Fremd. Schizophrene können die Emotionen anderer Menschen nicht benennen. Autisten haben einen Wahrnehmungsdefekt beim Erkennen von Gesichtern und der Zuordnung von Emotionen.[9] Die evolutionäre Entwicklung altruistischer Liebe (Agape) wird durch Selektion auf Gruppenebene erklärt. Starker Altruismus, d.h. selbstlose Liebe nützt der Gruppe.

Die Verstärkung in einer Folge von Spielen ist unanschaulich. Das Ziegenparadoxon beschreibt eine Lotterie, bei welcher ein Gewinn und jeweils eine Ziege (Niete) hinter drei auszuwählenden Türen stehen. Der Spielleiter öffnet eine der nicht gewählten Türen. Wurde im ersten Zug vom Spielleiter zufällig eine Tür mit einer Ziege geöffnet, so ist nach der Gewinnwahrscheinlichkeit im gesamten Spiel zu fragen, wenn der Spieler seine ursprüngliche Wahl ändert und die zweite verbliebene Tür wählt. Allgemein wird erkannt, dass die Gewinnchance in diesem Spiel 1/3 beträgt. Ebenso wird von der Mehrzahl der Befragten erkannt, dass die Chancen in der zweiten Spielrunde 50:50 stehen. Dass jedoch durch die Verbindung der beiden Spielrunden eine Gewinnchance von 2/3 aufgrund einer bedingten Wahrscheinlichkeit resultiert, können nur wenige Befragte erken-

nen. Die mathematische Herleitung ist keine alltägliche Erfahrung. Vereinfacht ist zu formulieren: Wenn 1/3 Gewinnchance pro ½ Gewinnchance besteht, so resultiert 2 x 1/3 = 2/3.

Liebe verknüpft Bedingungen der Sympathie und der direkten Reziprozität. Liebe zwischen zwei Individuen bringt beiderseitigen Nutzen. Die Bestätigung der Erfahrung des Nutzens stabilisiert die Liebe zum fast sicheren Ereignis. Mit der spieltheoretischen Auffassung von Liebe löst sich die klassische Auffassung von Wahrheit auf. Wahrscheinlichkeit tritt an die Stelle der strengen Kausalität. Dies ist mit dem unkalkulierbaren Verlauf des Sympathiegefühls Liebe im Grundsatz vereinbar.

Die Librationszone der Sympathiegefühle, in welche die Polarität umschlägt kann mit einer logistischen Funktion modelliert werden. Deren Parameter entscheiden darüber, ob positive oder negative Funktionsverläufe entstehen.

Welchen Umfang kann das Kartenblatt der an Sympathiegefühlen teilnehmenden Spieler haben? US-amerikanische Anthropologen untersuchten Gesellschaften, die unter Steinzeitbedingungen lebten. Durchschnittlich bildeten 28,2 Mitglieder die Gruppengröße. Die Weitergabe kultureller Leistungen[10] aber auch die Differenzierung von Sympathiegefühlen mit Erhaltung der Beziehung zu den Eltern und Geschwistern im Erwachsenenalter sind eine Voraussetzung für Kultur. Kultur wiederum richtet Rituale aus und abstrahiert die erfahrbaren Gefühle zu einer differenzierten Mythologie.

3 Psychiatrisch-physiologische Verortung der Liebe

Affekte, Stimmung und Gefühl bilden die Elementarfunktion der Affektivität der Psyche.[11] Wach nimmt der Mensch seine Gefühle wahr und ist sich des Erlebens der auslösenden Bedingungen, ihrer Erinnerung und der Differenz zwischen auslösenden Ereignissen und verbleibenden Eindrücken bewusst. Der Wunsch nach Liebe wird vom Erleben der Liebe unterschieden. Den physiologischen Mechanismus der Auslösung, Erhaltung und Verstärkung des in der Psychiatrie und Physiologie nicht als eigenständige Funktion oder als Basisgefühl anerkannten „Liebe“ reflektiert der Mensch im Alltag nicht.

Dem Geruchssinn wird Bedeutung für die Vermittlung von Signalen an das hormonelle und vegetative System Bedeutung zugesprochen. Sympathie und Antipathie resultieren dem zufolge(n) unreflektiert in einer Signalkaskade.[12] Der Eigengeruch des Menschen ist ein exprimierter Phänotyp seiner Gene und bei eineiigen Zwillingen nicht unterscheidbar. Androsteron ein Duftstoff des Achselschweisses des Mannes kann den Zyklus der Frau synchronisieren. Weiblicher Achselschweiß wiederum beeinflusst die Atem- und Herzfrequenz des Mannes.

Emotionen sind nicht homöostatisch organisiert, d.h. es bestehen keine Sollwerte. Abhängig von der Ausgangslage des Organismus resultiert die emotionale Bewertung eines Gefühles als Endstrecke einer in der hormonellen Determinierung des Gehirns vorbereitete Reaktionsbereitschaft und einer Verschränkung externer Reize und körperinterner Reaktionen. Das Hormon Oxytocin erhöht die Herzfrequenz. Gestik und Motorik – Begrüßungslächeln – signalisieren Kontaktbereitschaft. Situative und individuelle Reaktionsbereitschaft führen zur Annäherung oder zur Fluchtreaktion. Die Bewertung angenehm/unangenehm wird als erregend oder desaktivierend wahrgenommen. Interkulturell konstante Basisgefühle – Freude und Interesse – bilden das „Morse-Alphabet“ für die Bindungskraft „Liebe“. Eine Kontingenz von Reiz, Reaktion und Konsequenz, d.h.

ein enges zeitliches Nacheinander der Begegnung mit dem Partner, der Berührung und der positiven Konsequenz ist der dreischrittige Verstärkungsmechanismus.

Formel 1: Liebe resultiert aus einer inneren Kontingenz und einer äußeren Verstärkung von Basisgefühlen
Interesse → [Ansicht des Partners → Berührung → Lob] → Freude

4 Sympathiegefühl Liebe

Primär mit Partnerfindung, Sexualität, Partnerbindung verbunden, hält die Erregung der Liebenden über den Reiz des Augenblicks an. An die Stelle eines Reiz-Reaktions-Mechanismus ist beim Menschen eine anhaltende Stimmung getreten. Die liebende Paarbeziehung verändert ihre Tonart: Rauschhaftes Begehren, schmachtende Sehnsucht, kulminierende Erfüllung, Anerkennung durch die Primärgruppe, rituelle Vereinbarung und Konflikte mindernde regelmäßige Zuwendung verstärken und erhalten die Liebe des Paares. Primär sind Kinder das erste Objekt der Übertragung. Die Mutter-Kind-Dyade nimmt jedoch anstelle einer Rollen teilenden Brutpflege den Vater in eine Triangulierung auf. Aus einer binären Anziehung wird ein zellulärer Automat mit differenziertem Austausch von Liebenbeweisen.

Der Mensch verleiht den Dingen Eigenschaften. Liebe als sinnliche Wahrnehmung eines Erregungsmusters wird auf das Objekt der Liebe bezogen. Sekundärobjekt können den primären Zielen der Liebe so fremd sein, dass die in der griechischen Mythologie gedichtete Tätigkeit Amors als eine Verwirrung der Gefühle erscheint.

Objektaustausch wird aber auch kulturell vollzogen. So tritt nach den platonischen Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit in der christlichen Tugendlehre der Tripus Glaube, Hoffnung, Liebe hinzu. Damit wird die biologische Fähigkeit zur Liebe zu einer kulturellen Anforderung. „Du sollst keine fremden Götter neben mir verehren“ ist das biblische Gebot der Ausschließlichkeit. Darin ist noch die frühe kultische Ausformung von Religion zu erkennen. Kulte sind totalitär und intolerant. Die frei, aber nicht dem Willen unterworfene Entstehung von Liebe zwischen Paaren und in Familien ist zur Ordensregel erhoben worden. Der Nutzen der Liebe für das Paar und dessen Kinder wird über ein Kollektiv zu einem Potential. Begrüßung, Lächeln, Gestik signalisieren dem neu Hinzutretenden Aufnahmebereitschaft. Gruppenprozesse vermitteln Zugehörigkeitsgefühle, wie sie in Kindheit und Partnerschaft erfahren worden sind.

Liebe setzt einen Leib voraus. Leib ist der mit mythologischen, kulturellen, religiösen und juristischen Regeln ausgestattete Körper. Insofern kulturelle Körperschaften diese Bedingungen erfüllen, gibt es somit die fürsorgliche Liebe des väterlich personifizierten Staates und der mit mütterlichem Schoß ausgestatteten Kirche. Die von Eltern geleistete Fürsorge ist diesen Institutionen ohne Leib nicht möglich. Verirrungen der Sexualität als Missbrauch gegenüber Schutzbefohlenen entstehen in einer Umgebung, wo der Anspruch auf Gehorsam zu einer Besitz ergreifenden pervertierten Liebe geworden ist.

5 Antipathiegefühl Hass

Hass ist im Tiermodell Aggression. Aggression dient der zwischenartlichen Konkurrenz und der innerartlichen Konkurrenz bei begrenzten Ressourcen. Krähen hassen Eulen und greifen diese im Tagflug an. Die Überbelegung von Aufzuchtkäfigen führt zur Kannibalisierung des Nachwuchses durch die Elterntiere. Die menschliche Aggressivität kann eine Intensität und Objektanbindung erlangen, wo sie nicht mehr der Abgren-

zung gegenüber unerwünschten Reizen dient. Im Hass sinkt die Handlungsschwelle. Verbale Ausfälligkeit, Überschreiten von Grenzen, Tätlichkeit zeigen Hassgefühle an. Hass stört die Gemeinschaft, da übermäßige Reaktionen die kulturellen Regeln brechen lassen. Im Hass liegt jedoch vergleichbares Potential wie in der Liebe, wenn Gruppierungen durch Stimuli Unzufriedene anziehen und deren Aggressionsschwelle absenken. Versammlungen, Übungen, Symbolik, aufstachelnde Schriften, Bildbotschaften verstärken den Hass. Eine einheitliche Richtung wird durch ein Feindbild bestimmt. Die innerartliche Konkurrenz wird durch behauptete Verknappung, durch erfahrbare Verteuerung oder durch erzeugte Mangelversorgung erhöht. Die Führung der Gruppen beschwört Corpsgeist, um eine Festungsmentalität zu erzeugen. Die räumliche Abgeschlossenheit und Unausweichlichkeit von Konfrontationen mit dem Feind senkt die Handlungsbereitschaft wie das Züngel am Abzug. Kollektive werden mit dem Aufbau von Hass zu einer explosiven Masse. Die Fähigkeit Aggressionen zu fühlen und aggressiv zu handeln, kann systematisch genutzt werden. Anders als bei der Liebe, fehlen aber adäquate Abschaltmechanismen im Sinne des bleiernen Pfeils. Liebe mag abstumpfen, Hass ist jedoch selbst verstärkend. Hass steckt an, wo Liebe durch Bildung kleiner Kompartimente von Liebenden das kulturell geschöpfte Potential auf die Paare herunternivelliert.

6 Mediale Angebote

Liebesschnulze bis Pornografie bilden ein Portfolio medialer Konsumangebote von vorgeführter Liebe. Lageberichte von Katastrophen bis Propagandafilm sind ein analoges Kartendeck für die Instrumentalisierung von Hass. Während unerfüllte Sehnsüchte Liebe suchen lassen, werden Hassbotschaften angetragen. Der Liebende wirbt um sein angestrebtes Objekt. Der Hasser muss beworben werden. Der Konsum von Gewalt vermittelnden Medien soll keinerlei kollektiven Einfluss auf Kriminalität haben. Tötungsdelikte wie ein von Jugendlichen verrichtetes Massaker an einer Familie stehen jedoch in auffälligem Zusammenhang mit dem Konsum gewaltverherrlichender Videos. Die Beobachtung einer gemeinschaftlichen Tat nach Stimulierung lässt konditionierende Effekte von Medien annehmen. Für die Schussleistung von Soldaten wurde bewiesen, dass Videos von Kriegsszenarien ungehemmtes Schießen fördern.

Wurde in der antiken Gesellschaft in Ritualen die durch die Verstädterung anschwellende Rivalität mit Sport, Festen, Kulten kanalisiert, so ist in der Postmoderne der Einzelne zur Auswahl beliebiger Stimuli fähig. Die ehemaligen Säulen der Kindesentwicklung Eltern, Gleichaltrige, Lehrer haben mit der Virtualität neuen und die Balance der prägenden Kräfte verzerrenden Einfluss erhalten. Konnte das Schauspiel der Antike Katharsis leisten, so können die elektronischen Geschöpfe aus Pixeln den Menschen in einen virtuellen Kosmos einbeziehen. An die Stelle der Spielgruppe ist die Gruppe der Spieler getreten. Liebe wird nicht gelernt, sondern programmiert. Die Feinde sind monströs und Hass ist eine spielimmanente Emotion geworden.

Die mediale Gestaltung der Sympathiegefühle ist eine Kunstform. Liebe als Denotation erster Ordnung dient als Thema. Die künstlerische Verwirklichung einer allegorischen Plastik, einer cineastischen Schnulze denotiert Liebe in zweiter Ableitung. Die so erzeugten Objekte der Kunst sind jedoch wiederum Referens der zunehmenden Artefakte. Die Fähigkeit des Menschen durch psychische Spiegelung ein ICH hochzuladen[13] und durch Spiegelung mit der sozialen Bezugsgruppe mit bestätigten Eigenschaften auszustatten, hat in der Liebe eine Analogie. Partner bestätigen sich gegenseitig ihrer Liebe und Gruppen legen das Liebenswerte nach kulturellen Normen fest. Liebe erreicht damit eine dem eigenen Ich gleichwertige Echtheit. So ist Liebe prädestiniert als Eigenschaft des höchsten Gottes, als würdiges Objekt der Kunst und in der kommerzialisierten Postmoderne als Bündel von Vorlieben. Die denotierte Liebe ist ebenso wie das Subjekt ein gerichtetes

Objekt. Als Beziehung ist Liebe zwischen einem Paar aufgespannt. Als Kunstobjekt ist die Darstellung der Liebe auf den Betrachter gerichtet. Als religiöses Unbedingtes richtet sich die Liebe auf jeden Einzelnen. Die überzeugende Wahrheit der begleitenden Liebe fängt das Gedicht „Eine Spur“ ein:

Eine Spur
Ich träumte eines Nachts,
ich ging am Meer entlang
mit meinem Herrn
und entstand vor meinem Auge
Streiflichtern gleich, mein Leben.

Nachdem das letzte Bild an mir
Vorbei geglitten war, sah ich zurück
und stellte fest,
dass in den schlimmsten Zeiten meines Lebens
nur eine Spur zu sehen war.

Das verwirrte mich sehr
und ich wandte mich an den Herrn:
„Als ich dir damals, alles
was ich hatte übergab,
um dir zu folgen, da sagtest du,
du würdest immer bei mir sein.
Warum hast du mich verlassen,
als ich dich so verzweifelt brauchte?“
Der Herr nahm meine Hand.
„Geliebtes Kind, nie ließ ich dich allein.
Schon gar nicht in Zeiten der Angst und Not.
Wo Du nur ein paar Spuren in dem Sand erkennst,
sei ganz gewiss. Ich habe Dich getragen.

Der Wanderer ist sich jenseits des Zweifels gewiss, dass ihn die Liebe trägt. Diese Gewissheit bestätigt ihm eine liebende Entität, die ihn anspricht. Der Zusammenhalt der psychischen Welt erfolgt nicht durch elektrische schwache und starke Wechselwirkung der subatomaren Teile, nicht durch die magnetische Kraft und nicht durch die elektrische Kraft. Liebe hat die Natur einer tragenden Kraft. Das platonische Prinzip des Mittlers der Bewegung wird damit erhöht zum Träger der Existenz.

Jedoch sind die Sympathiegefühle des Menschen im dritten Jahrtausend Gegenstand bewusster Steuerung unter Nutzung der geistesgeschichtlichen Kenntnisse (Tab. 1). „Zwischen der Art der Beeinflussung und deren Erinnerbarkeit besteht ein umgekehrter U-förmiger Zusammenhang (die Schwerin-Kurve), derart dass eine hohe Leistung sowohl bei sehr angenehmen als auch sehr unangenehmen gefühlsbasierten Informationen ausgelöst wird, hingegen bei indifferenter Gefühlsqualität nur eine geringe Leistung.“[14] Das Individuum mag noch Liebe und Hass aus direkter Erfahrung empfinden. Die medial stimulierten Kollektive empfinden

in berechenbaren Quoten. 100 Jahre nach Irenäus Eibl-Eibesfeld und 50 Jahre nach Norbert Wiener sind Liebe und Hass zu Input/Output-Variablen geworden. Sex sells, War wins. Vorlieben werden erfragt, bestätigt und bedient. Das Individuum hat mit dem Kollektiv einen großen Bruder erhalten. Dieser ist nicht im Sinne Orwells ein totalitärer Staatsapparat, sondern ein Conferencier der Sympathiegefühle der Masse.

Tabelle 1: Polarität des Sympathiegefühles

Historischer Abschnitt	Aspekt	Modell
Griechische Schöpfungsmythologie	Prägenetisch	Eros
Olympische Mythen	Übermenschlich, weltimmanent	Aphrodite
Aristoteles	Weltordnung	Die Schöpfung liebt den Schöpfer
Empedokles	Kraft-Komponentenmodell	4 Urelemente Affinität und Abstoßung
Platon	Pausanias’ Meinung Eryximachos’ Meinung Sokratische’ Meinung	Hohe und niedere Liebe Harmonievermittler Das Schöne und das Gute
Augustinus	Modulator der Wahrnehmung	Erkenntnisvermittler
Sozialethik	Selektion des Gemeinschaftssinnes	Agape
Physiologie	Auslösung und Regulation	Nicht homöostatische Basisgefühle
Mediale Vermarktung	Fragmental	Stimulus

(Endnotes)
1 Tolstoi, Leo N.: Anna Karenina. Bertelsmann Reinhard Mohn OHG Gütersloh. Ohne Erscheinungsjahr: 57.
2 Kurts, F.: Handbuch der Mythologie. Phaidon Verlag GmbH Essen. Nachbearbeitung der Ausgabe Leipzig 1869.
3 Kleines Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. Max Mülller, Alois Halder.Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau 1971: 155.
4 DeCrescenzo, L.: Geschichte der griechischen Philosophie. Diogenes Verlag AG Zürich 1988: 391.
5 Ehrenstein, W.: Probleme des höheren Seelenlebens. Ernst Reinhardt Verlag München/Basel 1965: 299
6 Ehrenstein, W.: 304.
7 Ricken, F.: Allgemeine Ethik. Grundkurs Philosophie. Band 4. II. Analysen moralischer Emotionen. Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln 1998: 147–151.
8 Pieper, A.: Medizinische Ethik. Einführung in die philosophische Ethik. Kursskript 001 283 405 (10/09) der Fernuniversität Hagen: 28.
9 Brüne; M., Wischnewski, J.: Wahrnehmung sozialer Normen und Regeln in spieltheoretischer Perspektive bei psychischen Störungen. Nervenheilkunde 2011; 30(6): 377–384.
10 Spitzer, M.: Die soziale Struktur des Menschen. Nervenheilkunde 2011; 30(6): 373–376.
11 Arolt,V., Reimer, C., Dilling, H.: Basiswissen Psychiatrie und Psychotherapie. Springer Verlag Heidelberg 2007: 29.
12 Schmidt, R.F., Schaible, H.-G.: Neuro- und Sinnesphysiologie. Springer Medizin Verlag Heidelberg 2006: 340, 436
13 Wedig, M.P., Friedrich-Wedig, S.: Lösung der kartesianischen Tautologie mit iterativer Spiegelung des Subjektes: Das Subjekt als gerichtetes Objekt mit spezifischer Differenz. IZPP 2011 (1).
14 Pepels, W.: Praxiswissen Marketing. Verlag C.H. Beck München 1996: 41.

Zum Autor
Dr. med. Martin P. Wedig, Jahrgang 1961, Studium an der Johannes-Gutenberg Universität-Mainz. Arzt für Allgemeinmedizin. Vertragsarzt bis 2011.
Kontakt: dr-wedig@versanet.de


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil

ISSN: 1869-6880

Lyrik zum Themenschwerpunkt

Von Hass und Liebe

Zwillinge in unseren Herzen
Liebe und Hass
So beflügelnd zeigt sich die Eine
So schwer und fesselnd der
Andere sich gibt

Hass bohrt, zermartert,
Legt in Ketten Herz und Gehirn
Starrt nur allein zum Einen
Nur klein, ein Punkt der Horizont

Schroff und Hart tönt Doppel-S
Scharf die Seele quälet
Sie martert, windet, ächzt
Ihr Atem wird entfliehn

Geballte Energie in Grenzen
Gebunden - mit sich gefesselt
Nichts bleibt von Freiheit
Kein Leben – Es lauert der Tod

Wie anders doch die Schwester,
Liebe, allumfassendes Gefühl.
Steigt hoch zu allen Höhen
Grenzenlos, überall ist Horizont

Alle Dinge kriegen Flügel
Warme Strahlen Tag und Nacht
Schmetterlinge fliegen Kreise
Der Blick ist weit, verzeihet viel

Zärtlichkeit und Achtung
Körper und Geist
Sie streben nach gemeinsam
Fühlen alleine sich nicht ganz

Ohne Finsternis kein Licht
Ohne Hass wär die Liebe nicht
Unglaubliche Geschwister
Doch allein gäbs beide nicht

Bemerkung der Herausgeber:
Das Gedicht entstand nach einer Trennung, die sich für den Autor unvorhergesehen und plötzlich während eines paartherapeutischen Prozesses ergab. Nach der Trennung entzog sich die Partnerin jeder weiteren Auseinandersetzung, die Trennung blieb unumkehrbar. Eigenen Angaben gemäß entstand das Gedicht in einem längeren Prozess und half dem Autor dabei, mit dem Verlust umzugehen und einen Zugang zu seinen Gefühlen zu finden. Der Autor hat das Gedicht zur Veröffentlichung freigegeben, will aber ungenannt bleiben.

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Die Grenzen des Verstehens – Sprachphilosophie in Psychologie und Psychiatrie und ihre „Anwendung“ auf die Manie

Sigbert Gebert

Zusammenfassung

Die neuere Philosophie, die die Sprache oder das Sinnverstehen als Kennzeichen der condition humaine ansetzt, bietet plausible Ansätze, um gesundes und krankes Erleben und Verhalten zu verstehen. Allerdings hat die Sinnperspektive Schwierigkeiten mit biologisch verursachten psychischen Problemen. Einen besonderen Fall stellt die Manie dar, bei der die Kranke in höchstem Maße auf der Sinnebene „da“ und zugleich über Sinn nicht erreichbar ist. Die Manie wird deshalb vor allem medikamentös angegangen. Die Sinnperspektive bestreitet diesen Ansatz nicht, zeigt jedoch, dass die Therapieansätze von „künstlichen“ Unterscheidungen ausgehen, die, wie alle Unterscheidungen, auf Paradoxien auflaufen – eine für die Therapie allerdings wenig hilfreiche Feststellung. Die Problematisierung des gesellschaftlich herrschenden Freiheitsbegriffs und der philosophisch-soziologische Nachweis der „Realität“ der Freiheit zeigen hingegen zumindest die Schwierigkeiten der Therapie. Letztlich stößt die Philosophie bei ihrem Fragen jedoch auf das Rätsel des sich aus dem Nichts entfaltenden Seins und die Frage, ob sich das Leben lohnt. Im Gegensatz zur *gesellschaftlich* verantwortlichen Psychiatrie kann die Philosophie hier die *individuelle* Freiheit, jede Entscheidung, auch die für den Tod, anerkennen. Die Philosophie ist für die Psychologie in letzter Instanz keine Verbündete.

Schlüsselwörter

Freiheit, Gefühle-Denken, Körper-Geist, Manie, Sprache (Sinn), Unterscheidungen

Abstract

The limits of understanding – Philosophy of language in psychology and psychiatry and their “application” to mania. The newer philosophy, which uses language or the understanding of meaning as signs of the human condition, provides plausible starting points to understand healthy and ill experiences and behaviour. However, biologically caused psychological problems pose difficulties for the perspective of meaning. A special case is mania where the patient is extremely “there” on the scale of meaning and not reachable on this scale at the same time. Therefore, mania is mostly treated with medication. The perspective of meaning does not deny this approach, but it shows that therapies start with “artificial” distinctions that will end in paradox as all distinctions do – a result which is not very helpful in therapy. Nevertheless, the examination of the usage of ‘freedom’ in society and the philosophical-sociological proof of the “reality” of freedom show at least the difficulties of therapy. In the end however, the questions of philosophy reach the mystery of the being born out of nothingness and the question whether life is worth living. In contrast to psychiatry, which has social responsibility, philosophy is able to acknowledge individual freedom, every decision, even the decision in favor of death. Therefore, in the end, philosophy is not an ally for psychology.

Keywords

Freedom, emotion-thought, body-mind, mania, language (meaning), distinctions

1 Philosophie als Sprachphilosophie[1]

Die philosophische Tradition verstand den Menschen als animal rationale, als vernünftiges Lebewesen, das gleich anderen Lebewesen in der Natur vorkommt, nur dass er außerdem noch die Vernunft als höhere Ausstattung besitzt. Die Sprache galt ihr als bloß neutrales Mittel zum Ausdruck innerer, vorsprachlicher Vorgänge (von Gedanken, Gefühlen) oder zur Bezeichnung von Gegenständen. Dass alles Denkbare sprachlich verfasst ist, wurde nicht zum Problem. Man glaubte vielmehr, ein hinter den Phänomenen, den „bloßen“ Erscheinungen, sich findendes wahres Sein zu erkennen, ein Grundprinzip, das Natur und Geschichte bestimmte. Diese Herangehensweise, die Erklärung der Welt aus einem Prinzip, von dem her sich die ganze Philosophie als System entfaltet, ist das Kennzeichen der Metaphysik. Nietzsches vergebliche Versuche, ein neues Wertesystem aufzustellen, zeigten jedoch, dass sich die Welt nicht mehr von einem Prinzip her erklären ließ. Metaphysische Systeme sind von nun an nur noch unfruchtbare Wiederholungen einer überholten Form der Philosophie. Das gilt auch, wenn man wie die philosophische Anthropologie von biologischen Vorgaben ausgeht und die Freisetzung von Instinkt- und Triebmechanismen, die Selbstdistanzierung, die exzentrische Position oder auch die Sprache als Unterschiede zum Tier sieht: Methodisch werden sie, was sie evolutionär ja auch sind, als nachträgliche Ausstattungen, als Surrogate für mangelnde Organanpassung, angesetzt.

Die nachmetaphysische Philosophie setzt hingegen die Sprache als Urphänomen an, und zwar einen weiten Begriff von Sprache als gleichbedeutend mit Sinn oder Sein. Mit der Sprache ist nach Heidegger das Sein da, ist das Da-Sein, das Da des Seins. Die menschliche Erfahrung ist zwar immer auch leiblich, ist die leibliche Erfahrung von Widerständigkeit und Bewegung, aber sie ist immer schon in Sinnzusammenhänge, in die Sprache, eingebettet. Hier trifft Heidegger sich mit Wittgenstein, nach dem alle Philosophie Sprachphilosophie zu sein hat, und auch die moderne Soziologie schließt sich dem mit Luhmann an, der die Gesellschaft als Sinnsystem thematisiert. Sprache bildet das umfassende System, in dem sich die menschliche Lebensform, das Da-Sein, bewegt und von dem her sie allein verstanden werden kann. Der Ausgangspunkt der Philosophie hat nicht eine besondere, notwendig sprachliche Theorie zu sein, sondern das, worin sich jede Theorie und jede menschliche Praxis bewegt: die Sprache, Sinn, das Sein, und die Operation, in denen sie sich vollziehen, das Verstehen.

Geht man vom Verstehen als Grundoperation aus, so lässt sich das Da-Sein, Individuum und Gesellschaft, am besten verstehen, geht es hierbei doch um Selbstauslegung. Im Lichte des Selbstverständnisses von Sinnsystemen lassen sich dann die ähnlichen Seinsweisen des Tieres interpretieren, die jedoch als sie selbst, als sprachloses Existieren, unverständlich bleiben. Der Bruch zur Leblosigkeit ist noch größer: Wie soll man die Seinsweise eines Steins verstehen? Das sprachlose Leben und Lebloses lassen sich nicht als sie selbst verstehen, sind philosophisch terra incognita.

Von der Wissenschaft aus ergibt sich ein anderes Bild. Die leblosen Phänomene lassen sich, weil sie keine Freiheitsgrade des Verhaltens besitzen, leichter manipulieren als Lebendiges, ihre Reaktionen sich besser voraussehen und aus anderem erklären. Erklärungen und Prognosen werden mit steigenden Freiheitsgraden, mit Leben und Sprache, schwieriger.

Die Herausforderungen sind entsprechend unterschiedlich. Die Naturwissenschaften können Probleme auf der Sinnebene nicht angemessen erfassen, die Philosophie kann zu naturwissenschaftlichen Fragen nichts beitragen. Bei psychischen Krankheiten haben beide Perspektiven ihre Probleme. Die Philosophie versucht sie vom Verstehen her zu fassen. Die Psychiatrie folgt hingegen einer stark biologisch geprägten Sichtweise.

Die somatische Sicht dominiert nicht grundlos, geht es in der Psychiatrie doch zunächst um eine akute Intervention, bei der der Patient nicht über das Verstehen erreichbar ist. Die somatische Sicht hat vielfache Kritik hervorgerufen. Vom philosophischen Ansatz des Menschen als Sinnwesen aus bietet sie zwangsläufig nur eine eingeschränkte Perspektive auf den „realen“, „ganzen“ Menschen. Einige Richtungen versuchten deshalb, direkt von der Philosophie aus Therapien zu entwickeln. Am deutlichsten findet sich ein solcher Versuch in der an Heidegger anschließenden Daseinsanalyse von Medard Boss (Binswanger interpretierte – und missverstand – Heidegger hingegen von der Tradition her), auf Wittgenstein berufen sich verschiedene systemische Ansätze.

2 Philososphie in Psychologie und Psychiatrie: Die Daseinsanalyse

Die Daseinsanalyse geht aus vom Menschen als Sinnwesen und thematisiert dessen Weltbezüge. Krankheit ist dann, ganz allgemein gefasst, eine Beeinträchtigung der Verhaltensmöglichkeiten eines Menschen. „Jede Krankheit ist ein Verlust an Freiheit, eine Einschränkung der Lebensmöglichkeit.“[2] Eine Krankheit verwehrt dem Menschen den freien Vollzug seiner Existenz. Wer sich ein Bein bricht, ist auf die Möglichkeit des Liegens beschränkt. Jede therapeutische Maßnahme versucht, diesen Freiheitsentzug rückgängig zu machen. Die chirurgische Operation eines Beinbruchs zielt mit der Wiederherstellung des Beins auf die Wiederermöglichung des freien Vollzugs der alltäglichen Möglichkeiten. Der Psychiater kümmert sich um eine Art dieser Freiheitsbeeinträchtigung. Er „geht gegen pathologische Beeinträchtigungen menschlicher Weltbezüge in den Bereichen vor, die man das bedachte oder unbedachte Sehen, das Vergegenwärtigen, Erinnern, Wünschen, Wollen und das ‚gefühlsmäßige‘ Sicheinlassen in sie nennen kann.“[3]

Das Problem des ganzen Ansatzes zentriert sich um den Begriff der Freiheit. Freiheit tritt hier anstelle des Begriffs der Gesundheit. Bekanntlich bereitet die Bestimmung von Krankheit als nicht gesund wenig Probleme, während sich Gesundheit nur schwer positiv bestimmen lässt – negative Bestimmungen lassen grössere Freiheitsgrade. Nicht gesund ist immer eine Einschränkung der Freiheit. Aber bedeutet nun umgekehrt Gesundheit dasselbe wie Freiheit? Freiheit ist ein stark normativ aufgeladener Begriff. Heidegger umgeht diese Normativität, indem er Freiheit als Eigentlichkeit vom einzigen „Fixpunkt“ der Existenz, dem Tod her bestimmt. Freiheit bedeutet, sich der „ganzen“ Existenz zu öffnen, den Tod ins Leben einzubeziehen und so *philosophisch bewusst* zu existieren.

Die Daseinsanalyse übernimmt diesen philosophischen Begriff der Freiheit und setzt ihn mit Gesundheit gleich. Entsprechend fordert sie von einem gesunden Menschen dann recht Anspruchsvolles. „Heilung ist gleichbedeutend mit Freiheit. Geheilt, gesund ist der Mensch, der seine Existenz seinen ihm gegebenen Möglichkeiten entsprechend austragen kann, dessen In-der-Welt-sein so gestimmt ist, daß er sachgerecht vernehmen und antworten kann. Sachgerecht heißt hier: unmittelbar auf die Welt bezogen, frei von Vorurteilen, frei von fremder Meinung ... von Ängsten, Zwängen und Sucht; heißt aber auch ... offen für den Reichtum der begegnenden lebenden und toten Natur.“[4]

Das ist nicht Heideggers Begriff der Freiheit. Die Eigentlichkeit als das Sich-dem-Tod-Aussetzen geschieht nur in besonderen Augenblicken. Entsprechend bedeutet die Uneigentlichkeit des Daseins „nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit.“[5] Sie ist der normale, alltägliche Zustand und kein Zeichen von einer Krankheit. Folgt man der Daseinsanalyse wörtlich, so wäre jeder Mensch krank, denn „ein Mensch, der Vorurteile hat ... ist – analytisch gesehen – nicht

geheilt."[6] Der „analytische" Begriff von Gesundheit wird dann aber unbrauchbar und geht im Übrigen fehl: Gerade wer sich an einen festen Orientierungsrahmen bindet und dessen Beschränktheit nicht sieht, hat es psychisch meist leichter als derjenige, der sich ständig in Frage stellt und in der Offenheit hält. Wie sagt doch der „Jahrhundertzynismus" (Sloterdijk) von Gottfried Benn so schön: „Dumm sein und Arbeit haben, das ist das Glück." Eine philosophisch bewusste Lebensweise ist nicht gleichbedeutend mit Gesundheit. Therapie ist nicht Philosophie, sondern hat die Patientin zu befähigen, mit ihrem Leben auf ihre Weise zurechtzukommen. Die Daseinsanalyse folgt hingegen – und kann deshalb stellvertretend für andere Humanistische Therapien stehen – einfach dem neuzeitlichen Ideal (besser vielleicht: der Ideologie) von Freiheit als Offenheit und Eigenständigkeit und setzt es als Ziel jeder Therapie an. Sie ist denn auch nur eine von vielen Therapierichtungen geblieben.

3 Philosophie in Psychologie und Psychiatrie: Wittgenstein und Luhmann

Die zweite große Richtung der modernen Philosophie, die Sprachphilosophie Wittgensteins, bietet einen plausibleren Ansatz für das Verstehen psychischer Phänomene als der falsch verstandene Freiheitsbegriff Heideggers. Dabei kann man durchaus direkt an Heidegger anschließen. Nach Heidegger zeichnet den Menschen aus, dass er den Dingen Bedeutung zuspricht, dass er als „Da des Seins" Sinn versteht. Das Dasein operiert als verstehender Sinn. Einzelne Bedeutungen sind ihm verständlich, weil sie in einem Bedeutungsganzen, Sinnsystemen, stehen. Das je konkrete Sinnverstehen geht immer (unausdrücklich) über sich und die Dinge „hinaus", transzendiert zur „Welt", zu Sinnhorizonten, von denen her der Einzelsinn verständlich wird. Die „Welt", der jeweilige Sinnhorizont, gibt jedem Phänomen seine Bedeutung, bleibt aber selbst als Hintergrund verborgen. Der Hintergrund ist selbstverständlich, als solcher aber unthematisch, „unbewusst". Die Grundlagen des Verstehens, das Vorverständnis, sind nie einholbar. Der unthematische, sinngebende Hintergrund ist aber auf bestimmte Weise gegliedert. Das jeweilige Verstehen folgt einer bestimmten Ordnung, einer bestimmten Logik, folgt einem vorgegebenen, ihm selbstverständlichen, unmittelbar *gewissen* Regelsystem, einer *Grammatik*.

Gewissheit meint die Abwesenheit jeden Zweifels, die Ausschließung jeden Irrtums. Gewissheiten (etwa die Todesgewissheit) sind nicht wahr oder falsch, sondern geben erst den Rahmen, innerhalb dessen etwas als wahr oder falsch qualifiziert werden kann. Mit Grammatik ist hier also die „Tiefengrammatik" gemeint, die die Bedeutungen festlegt, und nicht die „Oberflächengrammatik" (die „normale", syntaktische Grammatik). Diese Grammatik bestimmt das Welt- und Selbstverständnis, die jeweilige Sprache und damit die Lebensform. „Eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen."[7] Jede Lebensform geht mit einer bestimmten Grammatik einher, deren Gewissheiten sie sich immer wieder selbst bestätigt.

Die Grammatik wird in der Kindheit, meist in der Familie gelernt. Normalerweise führt dies zu einer mit der Gesellschaft mehr oder weniger übereinstimmenden Lebensform. Es können aber auch gesellschaftlich anomale Grammatiken mit der Folge anomaler Lebensformen eingeübt werden, die zu psychischen Problemen oder Krankheiten führen. Dabei tauchen nicht, wie die Psychoanalyse meint, frühkindliche Erlebnisse aus einem Unbewussten wieder auf, sondern eine irgendwann gelernte Grammatik wird beibehalten und führt, etwa nach Verlassen der Familie, zu immer stärkeren Konflikten mit der üblichen Lebensform und Grammatik. Ein in einer Psychotherapie gegen den Therapeuten rebellierender Patient wehrt sich so nicht unbewusst gegen seinen Vater, holt nicht die Rebellion gegen ihn nach, sondern hat – der Anlass könnte der Vater gewesen sein – ein bestimmtes Verhalten gegenüber Autoritäten gelernt (etwa Unterwürfigkeit mit irgendwann scheinbar grundlos ausbrechender Rebellion), das sich auch gegenüber dem Therapeuten zur Geltung bringt.[8]

Ebenso wenig geht es darum, wie Bateson meinte, dass die Anomale eine logisch notwendige Unterscheidung nicht zu treffen vermag. Nach Bateson entstehen schizophrene Situationen durch Doppelbindungen (double-bind): Jemand erhält von einer für ihn bedeutungsvollen Person gleichzeitig einander ausschließende Botschaften, deren Geltung durch Sanktionen durchgesetzt zu werden droht. Der Empfänger glaubt, er erhalte eine einheitliche Information, die eine Antwort erlaube, und sucht sie immer verzweifelter auszumachen. Bateson ging dabei von einer widersprüchlichen Botschaft aus, die sich, im Anschluss an die Typentheorie Russels, durch Unterscheidung verschiedener, etwa averbaler und verbaler Ebenen der Kommunikation vermeiden lasse. Bateson berichtet von einem jungen Mann, der von seiner Mutter in der Klinik besucht wurde, sich impulsiv freute und sie umarmen wollte, worauf sie erstarrte. Er zog seinen Arm zurück, und sie fragte: „Liebst du mich nicht mehr?“ Er wurde rot, worauf sie meinte, er solle doch keine Angst vor seinen Gefühlen haben. Der Patient reagierte daraufhin panisch.[9] Laut Theorie wird die metakommunikative, averbale Botschaft (Erstarren) auf der verbalen Ebene geleugnet, und der Patient ist nicht in der Lage, über diesen Widerspruch mit seiner Mutter zu kommunizieren, weil er die beiden Mitteilungen auf einer Ebene erlebt und nicht, wie die Typentheorie fordert, averbale und verbale Botschaft unterscheidet.

Die Verwendung der Typentheorie führt nun aber zu folgendem Problem: Angenommen der Patient hätte die Unterscheidung vollzogen, dann läge nach der Typentheorie überhaupt kein Widerspruch vor, da es Widersprüche immer nur auf einer Ebene, aber nicht zwischen den Ebenen geben kann. Das inkongruente Sprachverhalten der Mutter, der anomale Gebrauch des Wortes Liebe, müsste nach der Typentheorie vollkommen in Ordnung sein, sofern nur die Trennung der Ebenen beibehalten wird. Die Trennung zwischen verbaler und averbaler Ebene existiert jedoch nicht faktisch, die Typentheorie beschreibt keine Struktur der Realität, sondern ist ein (problematischer) Versuch, Paradoxien durch eine künstliche Unterscheidung zu vermeiden. Der normale Mensch trennt genauso wenig wie die Schizophrene zwischen unterschiedlichen Sprachebenen, sondern *erlebt* ein inkongruentes Verhalten, das mit Logik nichts zu tun hat. Die jeweilige Grammatik bestimmt vielmehr das Verhältnis von Worten und dazugehöriger Handlung. Im obigen Fall folgt die Mutter einer anomalen Grammatik des Ausdrucks Liebe, der bei ihr mit Erstarren einhergeht, während der kulturell übliche Gebrauch etwa Freude vorsieht. Der Patient kann folglich eine Inkongruenz nur dann erleben, wenn er, wie die Normale, den üblichen Gebrauch schon kennt. Die double-bind Theorie beschreibt Situationen, in denen Eltern das richtig gelernte Sprachverhalten von Kindern systematisch entwerten und dadurch Fremd- und Selbstwahrnehmung durcheinanderbringen. Die Mutter im Beispiel registriert keine Inkongruenz zum normalen Gebrauch, während ihr Sohn, gewissermaßen gesunder als sie, eine Unvereinbarkeit feststellt und in den Konflikt zweier Grammatiken gerät.[10]

Die Grammatik ist ein einheitliches Phänomen. Batesons und Watzlawicks Unterscheidungen von verbal und averbal, digital und analog, Inhalts- und Beziehungsaspekt sind analytisch, künstlich, und nur in besonderen Zusammenhängen brauchbar. Das gilt auch für andere systemische Ansätze. Emrich konstruiert etwa ein Modell der Wahrnehmung mit den drei Komponenten oder Systemen Sinnesdaten, Konzeptualisierung (Phantasiesystem), Zensur (Wirklichkeitskontrolle). Bei psychisch Kranken, aber auch bei Künstlern ist danach die Wirklichkeitskontrolle geschwächt, so dass sie stärker in ihrer Phantasiewelt leben. In einer Psychose kann Verdrängtes spontan offen zutage treten – aber auch unter Drogen und in sonstigen Rauschzuständen. Der Nachteil solcher Modelle ist, dass die zunächst nur postulierten Systeme unter der Hand real werden, so dass dann Neuroleptika deshalb wirken sollen, weil sie das Phantasiesystem hemmen oder Medikamente gegen Epilepsie, weil sie das Korrektursystem stärken. Schließlich beginnt man, nach den entsprechenden neuronalen Systemen zu suchen – das Modell schafft sich seine Wirklichkeit![11]

Beobachten lässt sich nur, dass die Anomale in einen Konflikt mit der gesellschaftlichen Realität gerät. „Daß das Leben problematisch ist, heißt, daß Dein Leben nicht in die Form des Lebens paßt. Du mußt dann Dein Leben verändern, und paßt es in die Form, dann verschwindet das Problematische.“ Das heißt umgekehrt, dass psychische Krankheit droht, wenn ein Mensch in einer für ihn falschen Lebensform lebt. „Bring den Menschen in die unrichtige Atmosphäre und nichts wird funktionieren, wie es soll. Er wird an allen Teilen ungesund erscheinen. Bring ihn wieder in das richtige Element, und alles wird sich entfalten und gesund erscheinen. Wenn er nun aber im unrechten Element ist? Dann muß er sich also damit abfinden, als Krüppel zu erscheinen.“[12] Führt eine vom Normalstandpunkt aus seltsame oder widersprüchliche Grammatik hingegen zu keinen großen Konflikten – etwa bei Künstlern, deren „Wahn“ nicht als Fehlbeurteilung, sondern als neue Sicht der Realität gilt –, lebt die Betreffende einfach eine unübliche, aber für sie passende Lebensform. Psychisch krank ist dann zum einen diejenige, die sich aufgrund einer abweichenden Grammatik anders als die jeweilige Normalgesellschaft verhält und in zu starke Konflikte mit ihr gerät, zum anderen diejenige, die an den Ansprüchen der normalen Grammatik scheitert, also diejenige, für die die normale Grammatik nicht passt. Karrierestreben und Karriereerwartungen sind etwa normale Regeln des Berufslebens, an deren Befolgung viele psychisch zugrunde gehen, weil sie sich keine Alternativen, keine andere Grammatik, denken können.

Die Schwierigkeit, von der jede Therapie (unter dem Namen „Widerstand“) weiß, liegt dann darin, dass die Grammatik als das Gewisse nicht widerlegt werden kann. Es geht hier nicht um die Berichtigung von Fehlern – Fehler setzen einen gemeinsamen Bezugsrahmen voraus –, sondern um den selbstverständlichen Rahmen. „Man könnte Einem, der gegen die zweifellosen Sätze Einwände machen wollte, einfach sagen ‚Ach Unsinn!‘. Also nicht ihm antworten, sondern ihn zurechtweisen.“ Die Karriere ist selbstverständlich das Wichtigste im Leben! „Wenn einer Zweifel in mir ... aufrufen wollte ... und ich ließe mich nicht erschüttern und bliebe bei meiner Gewißheit – dann kann das schon darum nicht falsch sein, weil es erst ein Spiel definiert.“[13] Die Anomale muss zu einer anderen Lebensform überredet, „bekehrt“ werden.

Immer geht es dabei um den Umgang mit den anderen, um Kommunikation, also nicht um „innere“ Probleme. „Was immer über psychische Systeme in Erfahrung gebracht werden kann, läuft über die Schienen kommunikativer Prozesse ... auch und gerade dann, wenn von introspektiv gewonnenen Einsichten die Rede ist. Im Augenblick, in dem sie über die Rampe des psychischen Systems gehen (und hier sind ja schon hochselektive Prozesse im Blick auf Kommunizierbares vorgeschaltet), werden sie eingebaut in Kommunikation, sind sie nicht mehr das, was sie als Gedanke waren, nicht einmal für das psychische System, das den Gedanken hegte.“ Bei psychischen Problemen geht es um Widerstand gegen eine Lebensformänderung und bei der Therapie um Überwindung des Widerstands, um „eine Form der Kommunikation, die gewissermaßen unter ‚Auslassung des Verbotenen‘ bei Zielrichtung auf Verbotenes geführt wird.“[14] Über unmittelbar Gewisses, die krank machenden Gewissheiten, diskutiert man normalerweise nicht, es ist insofern Verbotenes, als mit seiner Thematisierung (die seinen Status als gewiss in Frage stellt) die jeweilige Lebensform fraglich wird, und sie aufzugeben bedeutet, seine bisherige Identität zu verlieren.

Rückt man die Kommunikation in den Mittelpunkt, so geht es nicht mehr um das Aufeinandertreffen von „ganzen“ Menschen. Soziale Systeme operieren mit Kommunikation und sind nicht aus Personen als ihren Teilen oder Elementen zusammengebaut. Eine Therapie, die soziale Systeme nicht aus Kommunikation, sondern aus Subjekten und ihren Beziehungen bestehend ansieht, löst sich nicht ausreichend von der Schuld-Zurechnungspraxis der Patienten. Nicht einzelne Subjekte, sondern die zum destruktiven Selbstläufer entartete Kommunikation, die Selbstbeschreibungen und Zurechnungen innerhalb von sozialen Systemen, schaffen die

Probleme.[15] Die Systemtherapie beobachtet die Zurechnungspraxis, die Strukturen, die für das System selbst latent bleiben, nämlich die Grammatik, die unhinterfragten Gewissheiten, die die Kommunikationskonflikte und defizienten Verhaltensweisen im sozialen Umgang bewirken. Thematisiert werden nicht unbewusste Wünsche oder Triebe, sondern Kommunikationsblockaden zwischen Gesunden und Kranken und die ihnen zugrundeliegende Grammatik, die so zu verändern ist, dass sie ein normales Leben erlaubt. Weltbild und Verhalten der Patientin müssen wieder zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt passen. Die Frage nach der Richtigkeit einer Intervention beantwortet die Patientin dadurch, dass sie ihre Symptome behält oder aufgibt, und an diesem pragmatischen Kriterium entscheidet sich die „Richtigkeit" eine Krankheitstheorie.

4 Die Manie

Einen Extremfall fehlender Krankheitseinsicht, einer festgefahrenen Grammatik bei starkem Kommunikationskonflikt mit der Umwelt bietet die Manie.[16] Bis in die neunziger Jahre wurde die Manie gegenüber der Depression vernachlässigt. Das lag nach allgemeiner Meinung daran, dass die Krankheit als biologisch-genetisch verursacht, die medikamentöse Behandlung als ausreichend galt und psychische Faktoren unterschätzt wurden. Ein Grund könnte aber auch sein, dass die gesprächstherapeutischen Ansätze, die die Annahme rein biologischer Verursachung psychischer Krankheiten normalerweise scharf kritisieren, diese Herausforderung lieber umgingen: Der Maniker ist in höchstem Maße „da", geprächs- und argumentationsfreudig, und doch auf der Sinnebene nicht erreichbar. Jede Intervention ist deshalb schwierig. „An sich" wäre so die Akuttherapie der Manie, ihre medikamentöse Herabstimmung, kein Problem – wenn sie zustande käme, denn der Maniker fühlt sich nicht krank. Deshalb wird eine Manie, insbesondere in den leichteren Ausprägungen, zunächst auch von der Umwelt ohne Eingriffe hingenommen – nach der allgemein angenommenen Prävalenz von ca. 1% für die Bipolar-I-Störung (mit Bipolar-II 5%) müsste es in Deutschland 800.000 Patienten geben, aber nur 54.000 (knapp 7%) erhalten Lithium.[17] Dem kommt entgegen, dass die Gesellschaft Aktivität, Dynamik, Produktivität, Kreativität, Mobilität betont, so dass sich sogar die Frage stellen lässt, ob heute nicht ein Zeitalter der Manie herrscht.[18] Die außergewöhnliche Leistungsfähigkeit des Manikers erscheint zunächst als positiv.

Die Daseinsanalyse begreift die Manie von ihrem Begriff der Freiheit her. Den Manikern gelingt „keine echte Nähe zu irgendeinem Anwesenden". Sie können sich auf nichts ernsthaft einlassen und bei nichts „besonnen Verweilen". Gehetzt überrennen sie alles Vergangene, Gegenwärtige und auch das geplante Zukünftige. Der Maniker kennt „kein freies, offenes Gegenüber zu dem ihm Begegnenden".[19] Sprich: Im Vergleich mit dem gesellschaftlich Üblichen zeigt sich die Krankhaftigkeit des Verhaltens. Es zeichnet sich durch eine gehobene und zugleich gereizte, überhebliche, aggressive Stimmung, durch Redefluss und eine krankhaft gesteigerte Aktivität aus (die „Lehrbuch-Trias"). Mit ihnen geht eine absolute Kritiklosigkeit einher: Der Maniker ist sich seiner Sachen gewiss, ist vollkommen von sich überzeugt. Für ihn gibt es bezüglich seines Handelns kein richtig oder falsch. Alles was er macht, ist „richtig", genauer: Die Frage von richtig oder falsch stellt sich überhaupt nicht. Der Maniker handelt intuitiv nach seinen Gewissheiten, und in seinen Gewissheiten kann man sich nicht täuschen. Der Zweifel ist ausgeschlossen, der Maniker einer normalen Kommunikation, Einwänden gegen sein Verhalten nicht zugänglich, so dass oft nur noch körperlicher Zwang bleibt.

Warum kippt die Manie aber oft in die Depression? Die Gewissheit, alles zu können, weicht plötzlich der Gewissheit, ein Nichts zu sein. Das Selbstwertgefühl wird in der Manie durch Verleugnung der Realität übersteigert, in der Depression durch Verleugnung der eigenen Möglichkeiten auf null reduziert. Die Gewissheit besteht dann aber darin, dass die Manisch-Depressive hier nur eine ausschließende Alternative, einen konträ-

ren Gegensatz, sieht: Entweder alles oder nichts – Zwischenstufen gibt es nicht. Damit stimmt überein, dass die Manisch-Depressive angeblich Ambivalenzen (Hass und Liebe) sowie Konflikte nur schwer ertragen kann und in eine Richtung aufzulösen versucht, während das Zurückpendeln in die Mitte erschwert ist.[20]

Allerdings gilt das in reiner Ausprägung nur während der Krankheit. Die Gewissheit des „Entweder oder“ kommt erst in der Manie voll zur Geltung. Sie muss dann aber latent immer schon da sein. Wenn es jedoch um eine latente Gewissheit geht: Ist vielleicht jede für diese Alternative – Genie oder Versager – anfällig und immer vom Abrutschen ins Extrem bedroht? „Wenn wir im Leben vom Tod umgeben sind, so auch in der Gesundheit des Verstands vom Wahnsinn.“[21] Findet sich die Normale nur mehr oder weniger gut damit ab, Mittelmaß zu sein? Und ist das Abrutschen in eine Depression angesichts der offensichtlichen Ersetzbarkeit einer jeden in der Gesellschaft nicht gut verständlich? Der Maniker mit seiner „grundlosen“ Hochstimmung ist im Gegensatz zur Depressiven – insbesondere vom Philosophen mit seinem Hang zur Melancholie – schwer zu verstehen. Macht vielleicht dieses Unverständnis die Annahme biologischer Ursachen der Manie besonders plausibel?

Die Gründe, warum eine Manie ausbricht, sind wie bei vielen anderen Krankheiten, nur grob bekannt. Keine Therapie kommt jedoch ohne Annahmen über bestimmte Wirkungswege aus. Während bei der Depression immer eine reaktive, psychische gegenüber einer endogenen Entstehung diskutiert wurde, fand sich keine solche Unterscheidung bei der Manie – eine psychische Auslösung schien unvorstellbar. Heute hat das Vulnerabilitäts-Stress-Modell einseitige Entstehungsannahmen abgelöst: Biologische Veranlagungen – erbliche oder auch (etwa durch Virusinfektionen) erworbene Fehlfunktionen des Gehirns – und psychosoziale, etwa durch Erziehung bedingte Verletztlichkeiten führen bei nicht zu bewältigendem psychosozialem Stress zum Ausbruch von Depression oder Manie – wobei Schlafmangel eine große Rolle spielt. Zu einer Veranlagung kommen Stressfaktoren und ein konkreter Auslöser hinzu. Genetische Faktoren scheinen dabei eine große Rolle zu spielen. Untersuchungen bei eineiigen Zwillingen ergaben Konkordanzen von 60 bis über 80%. Auch wenn das zugleich für einen nicht vernachlässigbaren Einfluss von Umweltfaktoren, für eine multifaktorielle Entstehung spricht, so bleibt doch die biologische Vulnerabilität entscheidend: „Bipolare Erkrankungen lassen sich im Wesentlichen auf genetische, neurochemische, hormonelle und mit dem Schlaf-Wach-Rhythmus zusammenhängende biologische Faktoren zurückführen.“[22] Entsprechend diesem Modell dominiert bei der Therapie die medikamentöse Behandlung. Sie wird ergänzt durch die Psychoedukation, die zum einen die Akzeptanz der Medikamente und damit ihre korrekte Einnahme sichern, zum anderem Stressvermeidungs- und Stressbewältigungstechniken lernen soll.

Für dieses stark biologisch ausgerichtete Modell scheint auch zu sprechen, dass die ersten Episoden zwar durch starke psychosoziale Belastungen ausgelöst werden, weitere Episoden angeblich jedoch schon bei leichteren Problemen folgen, bis schließlich Episoden ohne sichtbare Belastungen auftreten. Die Phasen scheinen die biologische Vorbelastung zu verstärken, die Sensibilität des Nervensystems für bestimmte Ereignisse zu erhöhen und so die Schwelle für neue Phasen ständig herabzusetzen.

Warum aber betont man hier den „Umweg“ über die neuronalen Prozesse? Wieso genügt es nicht, „normale“ Lernprozesse anzunehmen? Nicht bestimmte Neuronenmuster spielen sich dann ein, sondern Verhaltensmuster. Und ist nicht auch Vulnerabilität ein vager Begriff? „Unter dem Titel Prädisposition werden nur zu oft von Generation zu Generation weitergegebene Verhaltensregeln verstanden.“[23]

In diese Richtung, auf die Sinnebene, scheint auch zu weisen, dass in jeder Manie eine „manische Aussage“ geschieht.[24] Für den Maniker dreht sich alles um ein oder nur wenige, verwandte Themen, um ein Kernproblem. Der Maniker hat sich in der Partnerschaft, Familie, im Beruf, finanziell festgefahren. In der krankhaften manischen Geschwätzigkeit (Logorrhöe) findet eine Art Vergangenheitsbewältigung statt (mit dem Thema: an was bin ich bisher gehindert worden) und Projektionen in die Zukunft, die die eigenen Ziele und Wünsche betreffen. Im Rededrang der Manie kann man deshalb in kurzer Zeit mehr über den Maniker lernen als in einer langwierigen Therapie. Mit der Remission fällt hingegen ein Vorhang, der auch der Patientin die Einsicht in ihre Beweggründe verwehrt.

Trotzdem wird die Manie von der Psychotherapie – im Gegensatz zur Depression – weitgehend ignoriert. Mit der Depressiven kann man Gespräche führen, Sitzungen abhalten, und diese Struktur auch nach dem Abklingen der Depression beibehalten. Der Maniker ist für normale Gespräche nicht erreichbar, ja boshaft, scheint absichtlich überdreht – am ehesten ist noch eine Therapie in der Gruppe möglich, wo eine ganz andere Dynamik herrscht. Nach der manischen Phase ist die Therapie hingegen auf Medikamenteneinnahme und normale Lebensführung zentriert – was schon recht viel ist. Klassisch therapeutisch gelten Distanz, Sedieren, stationäre Aufnahme als Mittel der Wahl, während ein Fruchtbarmachen der manischen Aussage einen intensiven Gesprächskontakt, geringe Sedierung und möglichst die Vermeidung einer stationären Aufnahme erfordern würde – die Hospitalisierung schwächt das Selbstbewusstsein, eine ambulant gemeisterte Krise stärkt es.

Allerdings: Niemand fordert, auf der Sinnebene allein zu therapieren, und Lithium ist das zentrale Mittel der Prophylaxe, das – niemand weiß genau wie – auf die Neuronen wirkt. Die nicht nur akute, sondern prophylaktische Wirkung macht das biologische Modell, den „Umweg“ über die Neuronen, plausibel. Dass mit psychischen Problemen bestimmte Neuronenmuster einhergehen und umgekehrt mit bestimmten Neuronenmustern Störungen des Weltbezugs ist unbestritten. Wie aber sind die Wirkungswege? Warum verschwinden bestimmte psychische Probleme bei Verhaltensänderungen, warum wirken bei anderen nur Medikamente? Warum scheint einmal die Sinnebene die Neuronen, warum scheinen das andere Mal die Neuronen die Sinnebene zu bestimmen?

5 Körper und Geist

Nach heutigem Verständnis ist das Bewusstsein an die neuronalen Prozesse des Gehirns gebunden. Da alle Bezüge von Körper und Bewusstsein über sie laufen, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis Bewusstsein und Gehirn stehen. Der Einfluss des Körpers, also letztlich neuronaler Prozesse, auf den Geist ist offensichtlich, aber ebenso, dass psychische Probleme, entsprechend auch psychisches Wohlbefinden, den Zustand des Körpers beeinflussen. Unklar sind allerdings die Wirkungswege: Wie schafft es der Körper, die Gedanken zu beeinflussen, und wie bringen Gedanken körperliche Reaktionen hervor? Wenn ein Standardeinwand gegen die neuronale Bestimmung der Gedanken lautet, dass Neuronen nicht denken können, so gilt auch das Umgekehrte: Wie machen es die Gedanken, die nichts Neuronales an sich haben, auf die Neuronen zu wirken?

Solche Fragen will die Philosophie des Geistes klären. Sie hat bisher zu keinen allgemein anerkannten Ergebnissen geführt. Das deutet daraufhin, dass es sich hier um ein sprachliches Problem handelt – ein Problem, das „nur“ für die Sprache existiert.

Geht man vom Selbstverständnis der Psychologie aus, so bezieht sich das mentale, das auf den „Geist“ bezogene Vokabular auf das Erleben und Verhalten. Teils benennt es Phänomene wie Wünsche oder Meinungen,

die sich auf sozial gemeinsame Phänomene beziehen und sich ohne Rückgriff auf innere Vorgänge als Verhaltensdispositionen beschreiben lassen. Es benennt aber auch und oft zugleich Empfindungen, Gefühle, Emotionen, Zustände oder Prozesse, die als subjektiv, als innere Gegebenheiten, zugeschrieben werden und ein Teil der Ich-Identität bilden. Auch subjektive Erlebnisse äußern sich im Verhalten: Erleben und Verhalten sind (begrifflich, logisch) miteinander verknüpft. Subjektives Erleben ist auch kein isoliertes Erleben eines Ich, sondern sozial bestimmt. Im Gegensatz zur Kommunikation über das sichtbare und wissenschaftlich beschreibbare Verhalten hat die Einzelne bei der Kommunikation über ihre Erlebnisse aber eine privilegierte Stellung: Sie erfährt sich selbst unmittelbar, kann sich über ihre Selbstzuschreibungen nicht täuschen (Erste-Person-Perspektive), und diese Gewissheit wird auch sozial anerkannt. Für den außenstehenden Beobachter (Dritte-Person-Perspektive) sind Annahmen über das psychische Erleben von anderen hingegen empirisch: Man kann sich in den Zuschreibungen täuschen oder getäuscht werden. Die psychischen Begriffe berücksichtigen diesen Unterschied, zeigen an, dass in der Sinnsphäre der Unterschied von erster und dritter Person bedeutsam ist. Im Gegensatz dazu kennt das physikalische oder neuronale Vokabular, ebenso der Behaviorismus, nur die Dritte-Person-Perspektive, ist kommunikatives, wissenschaftliches Wissen und bezieht sich auf Sinn-loses, hier also nur auf Körperliches. Beide Beschreibungen sprechen über ein einziges Phänomen, das doch nichts Drittes gegenüber ihnen ist. Eine Trennung von Geist und Körper findet sich bei keiner Aktivität. Das Leben kennt kein Problem der Überbrückung von Körper und Geist, aber es gibt keine Sprache, die das einheitliche Phänomen zugleich in der Erlebnis- und Objektperspektive fassen könnte. Das Paradox, dass der Körper zugleich geistig, der Geist körperlich ist, wird deshalb über die Bereichsunterscheidung von Körper und Geist zu entparadoxieren versucht.

Das scheint gerade heute plausibel, wo die Evolutionstheorie in der Gesellschaft den Rang einer Grundgewissheit einnimmt. Der Geist oder das Bewusstsein „emergieren“, bilden sich als eigenständige Phänomene im Zuge der biologischen Evolution des Lebens im Ausgang von niedereren Stufen. Die materiellen Vorgänge auf der untersten Stufe der Evolution lassen sich kausal erklären. Die Aktivitäten von Lebewesen folgen Programmen, die nur in teleonomischer Beschreibung verständlich werden. Handlungssubjekte handeln wegen eines Zwecks, weshalb hier die psychologische, intentionale Erklärung mit Absichten, Überzeugungen angebracht ist. Das unterschiedliche Vokabular folgt aus einer unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Einordnung der Phänomene.[25] Das gleiche Phänomen kann dann als Ansammlung von Materie eingeordnet werden, wobei die emergenten Stufen ausgeblendet bleiben, oder als psychischer Zustand, der die niederen Ebenen vernachlässigt. Die unterschiedlichen Eigenschaften ergeben sich aus den unterschiedlichen Begriffsfeldern und Einordnungsverfahren.

Die Neurobiologie verweist auf die notwendigen Bedingungen der unteren Stufen. Bewusstsein, das erst auf einer späten Entwicklungsstufe auftaucht, kann nicht ohne Körper, ein Körper aber ohne Bewusstsein sein. Das Gehirn ist eine seiner notwendigen Bedingungen: Jeder Bewusstseinsakt geht mit neuronalen Aktivitäten einher. Angesichts der Abhängigkeit des Bewusstseins von seinen neuronalen und körperlichen Bedingungen, die sich auch in seiner starken Beeinflussbarkeit durch sie zeigt, liegt der Versuch einer Reduktion auf die notwendigen Bedingungen nahe, obwohl sie „nur“ „technisch“ bedeutsam sind: Von ihnen her lassen sich die Bedingungen für das Normaloperieren angeben und „Defekte“ (sofern sie nicht zu stark von der Sinnebene mitbestimmt sind) eventuell heilen. Die neuronalen Bedingungen sind notwendig für das „Dass“ des Bewusstseins. Für das Bewusstsein selbst sind jedoch allein die Bewusstseinsakte, sein Operieren, das „Wie“, von Bedeutung, und es hat keinen Zugang zu seinen neuronalen Bedingungen – das Selbstbewusstsein situiert sich nur in seinem Leib – und braucht ihn auch nicht, um funktionieren zu können. Es benutzt sie, um nach seinen

eigenen Gesetzen zu operieren. Insofern ist es – sofern Grenzwerte nicht überschritten werden – plausibler, die neuronalen Bedingungen im Dienste des Denkens zu sehen als umgekehrt. Eine Wechselwirkung hat nicht kausal statt – Kausalitäten gibt es nur auf gleicher Ebene –, sondern es handelt sich hier um Eigenschaften und Aktivitäten eines übergeordneten Ganzen gegenüber von „Teilen“ – die Verdinglichung von Geist und Körper zu zwei Bereichen missversteht das einheitliche Phänomen. Die durch mentale Begriffe (denken, fühlen, wollen) benannten Phänomene bezeichnen Eigenleistungen des „ganzen“ Organismus und schließen immer körperliche Vorgänge ein: Es ist der Gesamtorganismus, der denkt, fühlt, will, leidet, nicht einfach das Bewusstsein. Beim psychischen Vokabular geht es nicht um Inneres oder Teile des Körpers, sondern um Aktivitäten und Erlebnisse, die der Einzelnen als solches, als „Ganzes“, als „Seele“ und Leib, zugerechnet werden und mit ihrer Lebensgeschichte zusammenhängen.

Das mentale Vokabular beschreibt die Eigenheiten des Menschen als Sinnwesen, als Dasein, als Bezug zum Sein (wozu auch der wissenschaftliche Bezug zu den Neuronen gehört). Bezüge aber lassen sich nicht anders denken als über Bezugspunkte. Die Sprache teilt die einheitliche Welt in vielfache Bezüge auf, unter anderem in Subjekt und Objekt, Seele und Leib oder Geist und Gehirn. Hat man das, was nur zusammen als Bezug, als Einheit, auftritt, erst einmal in zwei unterschiedliche Bereiche, Ebenen oder Bezüge getrennt, drängt sich immer wieder die Frage nach ihrem Verhältnis auf. Die Sprache unterscheidet Zusammengehöriges, macht es zu Unterschiedlichem, und kann dann bei Grundunterscheidungen wie Körper und Geist die Einheit nicht mehr als Einheit verstehen.

Geht man von der Sprache aus, dann bildet sich der Geist oder das Bewusstsein mit oder in der Unterscheidung Geist/Körper. Alles beim Menschen hat aber mit dem Geist zu tun. Die traditionelle Rede vom objektiven Geist war nicht nur metaphysisch: Der Geist materialisiert sich in kulturellen Erzeugnissen, stellt ein soziales Phänomen dar, ohne das das Individuum nicht begriffen werden kann. Diese soziale Bestimmtheit kommt in der Philosophie des Geistes zu kurz. Es gibt überhaupt kein Problem des Bezugs von individuellem Geist und Körper, weil sich der – vom Körper abhängige – Geist nicht individuell, sondern sozial bildet. Das Individuum ist nicht der Geist, sondern eines seiner Sinnsysteme. Versteht man Geist als individuelles Phänomen, dann erscheint das intentionale oder phänomenale Bewusstsein als geheimnisvolle, nicht aus dem Zusammenwirken von Neuronen erklärbare Eigenschaft. Der Geist ist jedoch wie andere emergente Phänomene auch von dem Zusammenwirken von Einzelelementen her, systemisch, erklärbar, nur muss man dazu auf der Sinnebene bleiben. Er bildet sich als Kommunikation und individuelles Verstehen, wenn die System„elemente“, die einzelnen Sinnbeiträge (die sich zugleich erst mit Sinnsystemen bilden), aufeinandertreffen.

Wenn Geist subjektive und objektive Phänomene meint, ist er identisch mit dem Dasein, der Sprache, und als ein Begriff, der stark traditionell belastet ist, überflüssig. Das Geist-Gehirn-Problem ist letztlich das Problem des Verhältnisses von Sprache und ihren (sozialen, individuellen, chemischen, physikalischen) Voraussetzungen, die einerseits eine Einheit bilden, andererseits (sprachlich) unterschieden werden müssen, gerade nicht als Einheit, als dasselbe, denkbar sind. Das Verstehen stößt hier auf ein es blockierendes Paradox.

6 Gefühle und Denken

Bei der Manie und Depression kommt eine weitere problematische Unterscheidung zur Anwendung. Sie gelten als *affektive* Störungen. Beim Menschen, der sich in Sinn bewegt, zeigen nicht nur die basalen Empfindungen von Lust und Leid (angenehm/unangenehm) das jeweilige Befinden an, sondern auch Gefühle.[26]

Für die als Gefühle bezeichneten Phänomene existiert keine allgemein anerkannte Abgrenzung. Es bleibt unklar, was alles zu ihnen zählt – je nach Sprache soll es 200 bis 1000 Gefühlsbezeichnungen geben –, und auch die einzelnen Gefühlsbezeichnungen bleiben uneindeutig. „Gefühl“ wird auch als Oberbegriff für alle subjektiven Wahrnehmungen innerer und äußerer Zustände benutzt. Dann lassen sich etwa Empfindungen, Emotionen, Stimmungen unterscheiden. Empfindungen, die körperlichen Wahrnehmungen im engeren Sinn wie das Durstgefühl oder Schmerz, werden meist durch physiologische Prozesse erzeugt. Emotionen sind intentional ausgerichtet (auf das das Gefühl verursachende Phänomen). Stimmungen sind hingegen nicht-intentional, wirken diffus, längerfristig und beziehen sich auf das „Ganze“ der Welt, erschließen das jeweilige Leben: Verstehen und Gefühle sind in Stimmungen eingebettet.

Die Psychologie konzentriert sich auf die Erforschung der das Miteinanderleben direkt bestimmenden und verhaltensauffälligen Emotionen. Hier lassen sich zunächst Dispositionen – Emotionen als Persönlichkeitsmerkmale, als Anfälligkeit für bestimmte Emotionen (Leidenschaften) – von akuten Emotionen (Affekten) unterscheiden. Die Dispositionen sind gewissermaßen der Hintergrund, der die Richtung der akuten Emotionen bestimmt. So diskutiert man das (hypomanische) Temperament als Grundlage der Manie.[27]

Emotionen sind nun aber nicht einfach Gefühle, sondern Reaktionssyndrome, ein hypothetisches, nicht direkt beobachtbares Konstrukt, das aus mehreren Komponenten besteht: aus der affektiven, der *Gefühlskomponente*, dem subjektiven Emotionserlebnis; aus der *kognitiven Komponente*, der Situationsauffassung (sie kann bezüglich ihrer sozialen Angemessenheit bewertet werden – die manische Situationsauffassung ist unangemessen); aus den (neuro)physiologischen, *körperlichen Reaktionen* (Erröten, Schwitzen als Begleitphänomene); aus dem *motorischen Ausdruck* (Gestik, Mimik); aus den *Handlungstendenzen* (Fliehen, Aggression). Emotionen „koppeln“ Veränderungen in mehreren „Subsystemen“ des Organismus und erzwingen eine Gesamtreaktion.

Wiederum handelt es sich um ein einheitliches Phänomen, das die Sprache „nachträglich“ trennt. Es gibt keine rein kognitive Repräsentation einer Situation, zu der nachträglich ein Gefühl hinzutritt und kein Gefühlserlebnis ohne Situationsrepräsentation. Denken und Gefühl treten nur zusammen auf, sind gleich ursprünglich (wobei das unmittelbare Gefühl, die Stimmung, den Vorrang hat). Die Unterscheidungen innerhalb der Gefühlssphäre und die Unterscheidung von Kognition und Gefühlen sind wiederum kein Problem von unterschiedlichen Bereichen, sondern ein Begriffsproblem. Das einheitliche Phänomen des menschlichen Lebens wird begrifflich in unterschiedliche Facetten aufgespalten, die dann die Grundlage für die Erklärung und Einordnung von Phänomenen bieten. Die Schizophrene fällt vor allem durch ihre Wahnideen, „kognitiv“, auf, der Maniker durch seine übersteigerte Aktivität und seine überdrehte Gestik und Mimik „emotional“. Die „Künstlichkeit“ dieser Unterscheidung wird dann durch Zuschreibung von Übergangszuständen (manisch angetriebene Schizophrenien, schizoaffektive Psychosen) gemildert.

7 Die Paradoxie der Einheit von Unterscheidungen

Unterscheidungen trennen einerseits ihre Werte, beziehen sie andererseits aufeinander. Damit etwas unterschieden werden kann, müssen sich die beiden Werte zugleich auf dasselbe Phänomen, eine Einheit, beziehen können (etwa Geist und Körper auf eine Person). Unterscheidung und Einheit, Differenz und Identität, verweisen aufeinander. Eine Unterscheidung setzt nicht nur Identität voraus, sondern umgekehrt lässt sich eine Identität auch nur durch eine Unterscheidung identifizieren (etwas als Person durch Unterscheidung von Tieren), wie schon die Tradition wusste (omnis determinatio est negatio). Unterscheidung und Identität verweisen

jedoch nicht nur aufeinander, sondern sind selbst eine Unterscheidung, die Identität voraussetzt. Dieses Paradox der gleichzeitigen Differenz und Identität ergibt sich aber bei jeder Unterscheidung. Bevor sie angewandt, entfaltet wird, ist die Unterscheidung die Einheit ihrer zwei unterschiedlichen Werte: Das Unterschiedene zeigt sich als dasselbe. Alle Unterscheidungen sind in letzter Instanz paradox, können nicht das leisten, was sie vorgeben: eine klare Differenz zu setzen.

Im alltäglichen Operieren werden Unterscheidungen als gegeben, entfaltet vorausgesetzt – Verwechslungen zeigen, dass auch hier eine Einheit vorhergeht. Die Probleme der Selbstanwendung tauchen erst auf, wenn die Unterscheidung selbst in Frage steht. Das stellt aber nicht nur ein theoretisches Konstrukt dar, sondern bereitet, wie Luhmann in seinem Werk zeigt, in allen Bereichen auch praktische Schwierigkeiten. Im Bereich des Rechts und der Politik braucht es eine oberste Instanz, die die Unterscheidung von Recht und Unrecht entfaltet, das Recht vom Unrecht trennt. Es bleibt jedoch unentscheidbar, ob diese Festlegung selbst Recht oder Unrecht ist. Im Falle der Wirtschaft steht die Zentralbank außerhalb des Wirtschaftscodes Zahlen/Nichtzahlen und bestimmt, auch wenn sie wirtschaftliche und politische Interessen berücksichtigt, souverän über den Preis des Geldes. In der Wissenschaft fehlt hingegen eine oberste Instanz, die über den Code richtig/falsch zu entscheiden vermag, was zum Methodenpluralismus führt und immer den Vorwurf erlaubt, den falschen Ansatzpunkt gewählt zu haben. Die Religion muss sich mit den Paradoxien eines zugleich als transzendent und immanent gedachten Gottes herumschlagen, die Ethik und Politik, mit der Frage, ob der Einsatz von Moral moralisch gerechtfertigt ist. Und die Psychiatrie weiß nicht, wie die Einheit von Geist und Körper gedacht werden soll.

8 Empirische „Lösungen“ des Körper-Geist-Problems

Paradoxien blockieren jede weitere Operation – an sie lässt sich nicht anschließen. Offensichtlich sind jedoch Therapien von Krankheiten möglich. Sie kümmern sich, wie das Leben überhaupt, nicht um Paradoxien. Die Unterscheidung von Körper und Geist wird als entfaltete hingenommen und nicht weiter hinterfragt, vielmehr über ihre Probleme, die Wirkungswege, spekuliert.

Welche „Lösung“ kann hier überzeugen? Sie muss von den heutigen Gewissheiten ausgehen, dass Physisches nur auf Physisches und Sinn nur auf Sinn wirkt. Mit Sinn, etwa menschlichen Gedanken, gehen zugleich aber immer materielle Vorgänge einher. Kann die Rede von Korrelationen das Problem plausibel lösen? Wenn ein Maniker und seine Gedanken medikamentös heruntergestimmt werden können – ist dann die Rede von einer Wirkung der Medikamente nicht ganz natürlich?

Eine plausible Erklärung bietet hier die ökologische Systemtheorie, die von einer hierarchischen Strukturierung von Systemen ausgeht. Nach ihr kontrollieren übergeordnete Ebenen mit langsamen, großräumigen Prozessen untergeordnete Ebenen und koordinieren das Gesamtgeschehen (etwa in der Folge Ökosystem, Population, Organismus). Die unteren, enger gekoppelten Ebenen sind den Einflüssen der oberen ungefiltert ausgesetzt (die abiotisch-biotischen Dynamiken eines Ökosystems beschränken Population und Organismus), während die oberen, lose gekoppelten, die Signale der unteren filtern. Bei Überschreiten von Grenzwerten kann jedoch die Hierarchie gebrochen werden, so dass die unteren Ebenen zum Schaden des Ganzen das Geschehen bestimmen.[28]

Nach der heute plausiblen Evolutionstheorie – für die Wissenschaft ist sie eine Grundgewissheit – ergab sich eine solche Hierarchie auch beim Menschen: Leben entsteht aus Unorganischem und bringt auf höheren Stu-

fen Bewusstsein, schließlich Sprache hervor. Im Normaloperieren benutzt die obere Ebene, die Sprache, die Neuronen für ihre Zwecke. Werden jedoch bestimmte Grenzen überschritten, kippen die Systemebenen und die unteren Ebenen bestimmen die oberen – mit unabsehbaren Folgen für die Sinnebene. Der Mechanismus an sich war immer schon bekannt: Die fastende Heilige entzieht dem Körper solange Nahrung, bis sie in visionäre Zustände gerät, Alkohol und Drogen überschreiten obere Grenzen – mit ebenfalls gravierenden Konsequenzen auf Sinnebene. Bei Depression und Manie zeigt sich als sichtbarer Mangel ein Schlafdefizit: Die Depressive kann nicht schlafen, der Maniker braucht nicht zu schlafen. Allerdings wirkt der Schlafmangel vor allem in Richtung Manie, ja kann sie auslösen (weshalb eine Schlafentzugstherapie bei Depression vorsichtig zu handhaben ist): Konflikte, durchaus auch positive Emotionen, verursachen Schlafstörungen, diese unterbrechen biologische und soziale Rhythmen und über bisher unbekannte Mechanismen kommt es zu einer Zunahme des Energieniveaus (wobei als Rätsel bleibt, weshalb es überhaupt des Schlafs bedarf).

Psychische Krankheit lässt sich dann doppelt verstehen: Als falsche Grammatik und/oder Umkehrung der Systemebenen. Lithium hält – aus unbekannten Gründen – die Neuronen innerhalb eines normalen Aktivitätsniveaus, die Psychoedukation versucht das Aktivitätsniveau vom Lebensstil und der Sinnebene her im normalen Bereich zu halten. Nur das Wie und nicht das Warum lässt sich hier aufweisen. Die Suche nach Vulnerabilitätsgenen ist so faktisch auch keine Ursachenforschung – aus Genen lassen sich keine Sinnveränderungen herleiten –, sondern Korrelationssuche. Trotzdem gerät man, wahrscheinlich unvermeidlich, in das Denken von Wirkungen – schon deshalb, weil man von einer „Seite“ her therapieren muss. Immer werden dabei Unsicherheiten bleiben, ob man nicht den falschen Ansatzpunkt gewählt hat.

Die „künstliche“ Unterscheidung von Therapien für den Körper oder Geist, insbesondere der somatische Ansatz, wird deshalb immer wieder mit Hinweis auf den „ganzen“ Menschen kritisiert.[29] Durchaus zu Recht betont man den je besonderen Einzelfall, der durch keine, oft dann noch stigmatisierende Klassifikation erfasst werden kann. Wissenschaft soll jedoch nicht Einzelfälle untersuchen, sondern allgemeine Aussagen ermöglichen. Und auch jede Therapie braucht allgemeine Anhaltspunkte: Nie geht es um die „ganze“, sondern stets die kranke Person und um mehr oder weniger gut bewährte, auf allgemeine Grundlagen aufbauende Therapien. Die Forderung nach Offenheit für Neues in der Therapie und Offenheit für die Eigenheiten der Patientin sind letztlich Leerformeln, gegen die kaum jemand etwas einzuwenden hat, die aber nichts an der notwendigen Abstraktheit jeder Therapie ändern.[30]

Das „Zeitgeistpendel“ schwingt in allen Bereichen hin und her: in der Wirtschaft von Marktbetonung zu Regulierung, in Politik, Recht und Pädagogik von Toleranz zu Härte, in der Psychologie zwischen naturwissenschaftlichem und geisteswissenschaftlichem Anspruch, in der Psychiatrie zwischen „abstrakt“ biologischem und „individuellem“ Sinnansatz, zwischen somatischer und psychotherapeutischer Intervention. Immer geht es um ein Austarieren dieser zugleich notwendigen und künstlichen Gegensätze, und immer kann dies von einer Seite aus als einseitig kritisiert werden.

Dabei wiederholen sich die Diskussionen – insbesondere wenn, wie bei der Manie, ein vernachlässigtes und einseitig somatisch interpretiertes Phänomen „entdeckt“ wird. Zunächst geht es dann um den Einbezug der Sinnperspektive, von Psychoedukation und Psychotherapie, deren Nachteile in einem weiteren Schritt thematisiert werden: Gegen eine allgemeine Psychoedukation spricht so, dass Patienten mit eigensinnigen Erklärungsansätzen, also ohne „echte“ Krankheitseinsicht, ohne Übernahme des Standardmodells, eine höhere Lebensqualität besitzen.[31] Therapiemanuale geben durch strikte Themenvorgabe dem Individuum und der je

eigenen Gruppendynamik kaum Raum. Auch kann eine ständige Thematisierung der Krankheit den Zustand destabilisieren, immer mehr Wissen verunsichern. Psychotherapie wiederum weckt womöglich falsche Hoffnungen oder gilt der Patientin als Ersatz für eine medikamentöse Behandlung. Glaubt der Patient hingegen an ein einfaches biologisches Krankheitsmodell, kann ihn das auch entlasten. So kommt man schließlich wieder zur immer richtigen Folgerung, dass es auf die Einzelne ankommt. Sie ist für die Therapie jedoch wenig hilfreich, so dass sich die Praxis an das einfache, bewährteste und theoretisch plausible Modell hält: Lithium für den Körper, Psychoedukation für den Geist.

Philosophie ist nicht für die Therapie zuständig, kann nur auf die heutigen Plausibilitäten und die Notwendigkeiten der Therapie (allgemeine Anhaltspunkte, plausible Annahmen über die Wirkungswege) verweisen – und die Probleme der dabei verwandten Unterscheidungen: Ebenen lassen sich weder an der Natur noch am Menschen ablesen. Hierarchien sind zweckgebundene Abstraktionen, künstliche Klassifikationsschemata. Und die Evolutionstheorie, die einen Aufbau von unten nach oben annimmt, verstrickt sich in die Paradoxie von alt und neu: Neues soll einerseits neu, muss aber zugleich schon im Alten angelegt sein. Die „qualitativen“ Sprünge vom Leblosen zum Leben, vom Leben zum Bewusstsein, schließlich zur Sprache bleiben deshalb Rätsel. Die Philosophie kann diese Rätsel stehenlassen und vom „Ganzen“, der Sprache, ausgehen, vom Verstehen, das sich selbst verstehen will und deshalb auf Theorien angewiesen ist – unter anderem auf Ursprungslegenden, wie sie die Evolutionstheorie erzählt. Als „nur“ verstehende Disziplin kann sie zugleich auf die Paradoxie und Unverzichtbarkeit von Unterscheidungen verweisen. Was sollen Psychologie und Psychiatrie damit aber anfangen?

9 Die Realität der Freiheit

Die Philosophie hinterfragt nicht nur die Unterscheidungen der Psychologie, sondern alle Gewissheiten. Das kann eine Hilfe für die Psychotherapie sein. Wenn jemand die Karriereerwartungen der Gesellschaft verinnerlicht hat, sie nicht erfüllen kann und sich deshalb in eine Psychose flüchtet, muss ihr „nur“ gelernt werden, dass diese Erwartungen weder selbstverständlich noch wünschenswert sind, um sie in ihre „richtige Atmosphäre“ zu bringen. Bei der Manie ist es die wohl wichtigste Aufgabe, für eine korrekte Medikamenteneinnahme zu sorgen. Diese ist immer gefährdet, zum einen, wenn unerwünschte Nebenfolgen (Gewichtszunahme, Tremor) auftauchen, zum anderen aber, weil sich der Patient als abhängig erfährt, und dies liegt zu einem Großteil am heutigen gesellschaftlichen Freiheitsbegriff.

Freiheit wird in der modernen Gesellschaft als „frei-von“ verstanden. Die mit jeder Freiheit einhergehenden Abhängigkeiten – Freiheit ist immer Bindung an etwas – bleiben, solange sie als selbstverständlich und unproblematisch gelten, unbeachtet. So wird die Abhängigkeit von natürlichen Bedürfnissen nicht als Abhängigkeit erlebt – dabei vermögen es die wenigsten, auch nur einen Tag ohne Essen, Kaffee, Tee auszukommen. Die medikamentöse Behandlung der Manie, die die Wiederherstellung oder Erhaltung der Freiheit sichert, wird hingegen von den Betroffenen nur als Abhängigkeit, als gesellschaftliche Anomalität erlebt. Während der Diabetiker oder die Nierenkranke die Einschränkungen durch ihre Krankheiten, gesellschaftlich anerkennen, ohne weitere Hinterfragung als notwendig hinnehmen und andere chemische Stoffe (Koffein, Vitaminpräparate, Schmerztabletten) ganz normal in den Alltag integriert sind, werden Psychopharmaka von weiten Kreisen abgelehnt. Lithium soll man gar lebenslang nehmen, obwohl man sich – vielleicht seit Jahren – gesund fühlt. Die Warnung der Psychiater (hohe Rückfallgefahr und möglicherweise geringerer Schutz nach einem Rückfall) kämpfen gegen Alltagsgewissheiten: Die „Psyche“ gilt als das Eigenste, Persönlichste, das man per defi-

nitionem selbst bestimmt. Es ist hier ähnlich wie beim eigenen Tod, den man sich nicht vorstellen kann: Dass das eigene Denken, das „Ich“ entgleist, man plötzlich eine andere wird, ist schwer vorstellbar. Theoretisch mag man um die Gefahren des Absetzens von Medikamenten wissen, und von außen ist es immer leicht, dem Maniker die Einnahme ans Herz zu legen: Was aber würde man tun, wenn man selbst betroffen wäre? Sein „Ich“, sein „Eigenstes“ als „Nicht-eigenes“ akzeptieren? Die Abhängigkeiten des „Ich“ von Umweltbedingungen werden im Normaloperieren nicht beachtet und unterschätzt, das „Ich“ als autonom angesehen – und gerade auch dann, wenn man das alles weiß.

Viele Naturwissenschaftler setzen diesem Freiheitsbegriff nun das andere Extrem entgegen – die Leugnung jeder Freiheit. Das ist schon existentiell wenig überzeugend: Kann man ernsthaft von sich selbst behaupten, unfrei zu handeln (in Bezug auf die Zukunft, nicht die Vergangenheit)? Freiheit ist nicht einfach ein empirisch feststellbares Phänomen, sondern vor allem ein begriffliches: Handlungen werden nach sozialen Regeln einem Verursacher, einer Entscheidung, die auch anders hätte ausfallen können, zugeschrieben. Insofern verfehlen Neuro- oder auch Soziobiologie, die Freiheit als Problem der Naturausstattung ansehen, die Ebene, auf der sie sich bildet, ebenso Philosophie oder Psychologie, wenn sie Freiheit als geistige Grundausstattung des Menschen ansetzen. Freiheit ist eine Folge der Sprache und besteht darin, in jeder Kommunikation Nein sagen, Alternativen wählen zu können.[32]

Solange es Sprache gibt, ist Freiheit „real“. Die Zukunft ist für sprachliche Wesen offen, die Diskussion um Determiniertheit oder Indeterminiertheit des Menschen oder der Welt insofern überflüssig: Solange mehrere Weltverläufe und Handlungen als möglich erscheinen, ist Freiheit ein gesellschaftliches Faktum. Dass sprachliche, zukunftsoffene Wesen potentiell immer anders kommunizieren und handeln können, wird denn auch im gesellschaftlichen Umgang für jedes normale Verhalten unterstellt, auch wenn es nicht eigens gewählt wurde. Ein stark abweichendes Verhalten wird als absichtlich oder unabsichtlich, als zurechnungsfähig oder unzurechnungsfähig gewertet, und die Zuschreibung hat jeweils andere Folgen. Bei der Manie ist das Verhalten so ungewöhnlich, dass es medizinisch und juristisch als unfrei gilt. Die Kriterien für diese Zuschreibungen ändern sich, und die Neurobiologie könnte, sofern es ihr gelingt, eindeutige Korrelationen von Verhalten und Gehirnzuständen auszumachen und letztere als Ursache des Verhaltens festzulegen, einen durch biologische Kriterien *mit*bestimmten Begriff von Willensfreiheit einführen. Eine solche Veränderung bedeutete etwa auch der Einbezug der Hypomanie in die Krankheitsdefinition.

Tendenziell wird heute allgemein der Krankheitsbegriff und damit der Begriff der Unfreiheit ausgeweitet. Die WHO sieht so Gesundheit als Zustand vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens, hat also wie die Daseinsanalyse einen positiven Gesundheitsbegriff. Die Unterscheidung von gesund und krank droht jedoch, mit ihm ihren Wert zu verlieren. Es kommt, nicht zuletzt durch Ausdehnung der psychischen Krankheiten zur „Pathologisierung der Gesamtgesellschaft“.[33] Versucht man eine völlige Gesundheit zu erreichen, die Unterscheidung von gesund und krank also nach einem Wert hin aufzulösen, so hat das die paradoxe Folge, dass die Krankheiten zunehmen – philosophisch gesehen kommt die Paradoxie der Unterscheidung zum Vorschein. Die manisch Veranlagte, die einer Langzeitprophylaxe und der Rückfallgefahr unterliegt, kann dann nie als gesund bezeichnet werden. Dabei bedrohen psychische und körperliche Leiden „im Wartestand“ – jedes Jahr kennt seine Grippewelle und individuellen Tiefs – jede zu jeder Zeit. Eine plausible Entfaltung der Unterscheidung von krank und gesund ist nur mit einem negativen Gesundheitsbegriff möglich, etwa: „Gesundheit ist die Fähigkeit, mit Behinderungen und Schädigungen leben zu lernen.“[34] Die Unterscheidung von krank und gesund ist als (relative) Unterscheidung ernst zu nehmen, die immer beide Werte beinhaltet.

Bei der Manie scheinen die Aussichten statistisch allerdings düster: Angeblich betragen die Rückfallraten bei der Manie trotz Medikation 37% im ersten, 60% im zweiten und 73% in fünf Jahren,[35] ruht nach der ersten Phase die Krankheit am längsten und stellt eine „völlige" Heilung die Ausnahme dar. Schon um eine fatalistische Hinnahme der Krankheit oder Verzicht auf Medikamente zu vermeiden, *muss* man hier zweifeln, etwa an den kaum überprüfbaren Angaben zur Medikamenteneinnahme oder der Repräsentativität; schließlich gibt es angeblich schon in Deutschland 750.000 unbehandelte und deshalb nicht erfasste Maniker (Bipolar I). Optimistische Stimmen gehen so auch davon aus, dass bei konsequenter psycho- und sozialtherapeutischer Nachbetreuung und medikamentösem Langzeitschutz keine Rückfallgefahr oder nur stark abgemilderte und verkürzte Phasen drohen (was bleibt, ist eine Voreingenommenheit gegenüber sich selbst, die Angst vor Hochgefühlen, eine Dämpfung des Lebensgefühls und die Sorge der Umgebung vor Rückfällen).[36] Doch ist eine „konsequente" Betreuung durchführbar? Über den Verlauf der Krankheit und das Behandlungsschicksal der Betroffenen im medizinischen Versorgungssystem ist wenig bekannt.[37] Sicher, aber wenig hilfreich, ist nur, dass bei der bipolaren Erkrankung die unterschiedlichsten Verläufe vorkommen – was immerhin jeder die Chance gibt, für sich die schlechten Prognosen zu widerlegen.

10 Welche Philosophie für Psychologie und Psychiatrie?

Sprachliche Wesen müssen immer Unterscheidungen treffen, leben mit und durch selbstverständliche Grundunterscheidungen wie frei und unfrei, gesund und krank, Körper und Geist, Leben und Tod – in je unterschiedlicher Interpretation. Für die Psychiatrie ist deshalb weniger die Philosophie als die Soziologie oder eine philosophisch-soziologische Herangehensweise fruchtbar, die die gesellschaftliche Situation verdeutlicht. Es geht dann darum, welche Gewissheiten und sonstige Vorstellungen in der Gesellschaft vorherrschen, welche Probleme sie mit sich bringen und wie am besten mit ihnen umgegangen werden kann. So kommt die Daseinsanalyse mit ihrem Freiheitsbegriff der modernen Situation entgegen, während ihre philosophisch durchaus oft plausible Orientierung an Heidegger und dessen archaischer Sprache eine weitere Verbreitung verhindert und sonstige, eher einfach gestrickte Humanistische Psychologien begünstigt. Bei den als psychisch klassifizierten Krankheiten stellt sich das unlösbare Körper-Geist-Problem. Es gibt keine eindeutigen Grenzen zwischen Geist und Körper und damit auch keine einfachen Therapien (was die Psychosomatik oft auch bei traditionell als somatisch diagnostizierten Krankheiten feststellt). Bei der Manie kommt es zu einem Konflikt zwischen dem wissenschaftlich plausiblen, stark somatischen Krankheitsmodell und dem gesellschaftlichen Freiheitsbegriff – was zum einen das Desinteresse der Psychotherapie erklären könnte, zum anderen die hohen Rückfallquoten. Die Krankheitseinordnung als in erster Linie somatisch, die künstlich – ein Sprachproblem –, aber unvermeidbar ist, rechtfertigt sich durch die erfolgreichsten Therapien.

Philosophie ist zunächst „reine" Erkenntnis und steht neutral zu allen Unterscheidungen, auch zu sich selbst (Philosophie zu betreiben, ist nicht einfach „gut"). Psychologie und Psychiatrie sehen sich hingegen als positive Unternehmen, wollen sie doch den Menschen verstehen und Leid vermindern. Die Antipsychiatrie machte schon auf die negativen Seiten dieser „guten" Absichten aufmerksam – und fiel in das gegenseitige Extrem, die ganze Psychiatrie abschaffen zu wollen und die psychisch Kranke zur eigentlich Gesunden in einer kranken Gesellschaft zu erklären. Der Hauptstrom der Psychiatrie fordert weiterhin ein Mehr an Geldern, Stellen, Einrichtungen und sieht sich für immer mehr Störungen als zuständig an. Wo aber liegt der optimale Punkt der Versorgung? Und wo das Optimum der Forschung? Ein Mehr an Forschung verstärkt die Unsicherheiten durch Einbezug von immer mehr Ursachen und Folgen. Für die Ausweitung jeder einzelnen Bemühung gibt es jedoch immer gute Gründe. „Bleibt die Frage, ob wir psychiatrisch Tätigen in unserer Aneignungssucht noch

irgendeine Norm der Selbstbegrenzung kennen."[38] Wo aber sollte sie herkommen? Für eine „neutrale" Folgenbewertung – das gilt im Übrigen in allen gesellschaftlichen Bereichen und für die Gesamtgesellschaft – fehlt eine Instanz. Stoppregeln sind faktisch nur durch finanzielle Engpässe gegeben.

Die Philosophie untersteht nicht den Zwängen einer praktischen Wissenschaft und kann alle Gewissheiten hinterfragen. Auch sie kennt keine Stoppregeln, stößt vielmehr letztlich auf das Rätsel des sich aus dem Nichts lichtenden Seins, des aus dem Nichts entspringenden und wieder in es, den Tod, versinkenden Lebens. Das Bedenken des Nichts bringt vor die Bedrohtheit des Seins, insbesondere auch des eigenen Lebens, und die Frage, ob sich das Leben lohnt. Die Psychiatrie kann hier nur eine positive Antwort geben, will dem Menschen ein normales Leben in der Gesellschaft ermöglichen. Auch die Philosophie zeichnete jahrhundertelang ein vernünftiges Leben als sinnvolles Leben aus, das auf Extreme verzichtete, denn Hochgefühle und Leiden liegen immer nahe zusammen, wie jedes unglückliche Verliebtsein, jede „unvernünftige" Liebe oder harte Drogen erfahren lassen. Für Nietzsche rechtfertigte der höchste Glücksaugenblick jedoch auch alles Leiden, und für die Romantik war es besser, leidenschaftlich und kurz, als vernünftig, gefühlsleer und lang zu leben. Auch die Manie bietet wie der Rausch ein intensives Erlebnis der Welt, führt in außergewöhnliche Dimensionen. Muss man ein solches Erlebnis – auch wenn man es nicht zu wiederholen wünscht – nur negativ sehen?

Am besten wäre es sicherlich, wenn es gelänge, das Ungewöhnliche der Manie so in den Alltag zu integrieren, dass die Manie selbst überflüssig wird.[39] Aber wenn das nicht gelingt: Was spricht *philosophisch* gegen ein leidenschaftliches, manisches und kurzes Leben?[40] Ja, was spricht *philosophisch* gegen den Suizid? Man kann ihn sicher nicht, wie tendenziell Jean Améry, quasi logisch aus einem endlichen, dem Tod geweihten Leben folgern. Aber warum soll man schweres Leid, das sich heute nicht mehr durch ein höheres metaphysisches Ziel rechtfertigen lässt, ertragen? Zwischen 30-40% der bipolar Kranken versuchen denn auch einen Suizid, der zu 15-20% gelingt.[41] Selbst wenn der Suizident psychisch krank ist (er ist es im Übrigen quasi qua definitionem, denn in einer solchen Situation hat man gewöhnlich schwere Probleme) – auch dann noch kann der Suizid philosophisch als Zeichen seiner Freiheit anerkannt werden: Nur sprachliche Wesen, die um den Unterschied von Leben und Tod wissen, können sich für den Tod *entscheiden*. Die Philosophie steht neutral zur Frage von Leben und Tod, oft auch gegen die gesellschaftliche Lebensbejahung, die gerade in der Psychiatrie zur Geltung kommt: Die Psychiatrie muss – auch hierzu ist sie gesellschaftlich da – die Tat verhindern und als krank ansehen. Eine Sicht, die den Suizid bewusst und ernsthaft als Möglichkeit einbezieht, kann *individuell* zwar durchaus auch zur Krisenbewältigung taugen, aber angesichts der tatsächlichen Suizidgefahr gerade nicht in der Psychiatrie zur Geltung kommen.

Als Hinterfragung noch der letzten Gewissheiten und Bedenken des Nichts ist die Philosophie für Psychologie und Psychiatrie Gift, stellt sie doch auch die Grundgewissheiten, ohne die sie nicht sein können, insbesondere die prinzipielle Lebensbejahung in Frage. Wie die Theologie sich einst im Einklang mit der Philosophie wähnte und am Ende in ihr ihren größten Todfeind hatte, so ist auch die Philosophie für die Psychologie in letzter Instanz keine Verbündete. Wie jede Forschung so kümmert sich allerdings auch die empirische psychologische Forschung nicht um Grundfragen, noch weniger die psychiatrische Praxis, und in ihnen können nur sich in ihre Vorgaben, ihre Fragestellungen einordnende Ansätze Berücksichtigung finden. Die Versuche, Philosophie in der Psychologie zur Geltung zu bringen, sollten sich nur klar darüber sein, in welches Wespennest sie stechen.

Literaturverzeichnis

Assion, H./Vollmoeller, W., Hrsg., Handbuch Bipolare Störungen, Grundlagen – Diagnostik – Therapie, Stuttgart 2006.

Bateson, G. et al., Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie, in: Bateson, Ökologie des Geistes, Frankfurt 1985, 270–301.

Battacchi, M./Suslow, T.,/Renna, M., Emotion und Sprache – Zur Definition der Emotion und ihren Beziehungen zu kognitiven Prozessen, dem Gedächtnis und der Sprache, Frankfurt 1996.

Bauer, M., 100 Jahre bipolare affektive Störungen seit Emil Kraepelin: Was wissen wir heute?, in: Becker, R./ Wunderlich, H., Hrsg., Gefühlsstrukturen und neuronale Grundlagen bipolarer Störungen, Stuttgart 2010.

Bock, T./Koesler, A., Bipolare Störungen – Manie und Depression verstehen und behandeln, Bonn 2005.

Bock, T./Dörner, K./Naber, D., Hrsg., Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie, Bonn 2004.

Boss, M., Grundriß der Medizin und der Psychologie, Bern 1975[2].

Brieger, P., Temperament als Grundlage affektiver Störungen, in: Assion/ Vollmoeller 2006, 29–34.

Condrau, G., Daseinsanalyse, Freiburg (CH) 1989.

Demmerling, C./Landweer, H., Philosophie der Gefühle – Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007.

Deutsche Gesellschaft für Bipolare Störungen (DGBS), Weißbuch Bipolare Störung in Deutschland, Norderstedt 2006[2].

Dörner, K., Nutzen und Schaden des medizinischen Krankheitsbegriffs, in: Bock et al. 2004, 18–26.

Emrich, H., Psychiatrische Anthropologie, Therapeutische Bedeutung von Phantasiesystemen, München 1990.

Faust, V., Manie, Stuttgart 1997.

Fischer, H., Sprache und Lebensform – Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit, Frankfurt 1987.

Gebert, S., Philosophie vor dem Nichts, Kehl 2010.

Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 1979[15].

Ders.: Zollikoner Seminare, Frankfurt 1987.

Luhmann, N., Soziologie der Moral, in: Luhmann, N./Pfürtner, S., Hrsg., Theorietechnik und Moral, Frankfurt 1978, 8–117.

Ders.: Operationale Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme, in: Fischer, H./Retzer, A./Schweitzer, J., Hrsg., Das Ende der großen Entwürfe, Frankfurt 1992, 117–131.

Luhmann, N./Fuchs, P., Reden und Schweigen, Frankfurt 1989.

Miklowitz, D./Cicchetti, D., Hrsg., Understanding bipolar disorder: a developmental psychopathology perspective, New York 2010.

Reker, M., Rausch und Sucht als konstitutive Merkmale der postmodernen Gesellschaft. Über Freiheit und Rauschtrinken, in: Bock et al. 2004, 188–199.

Ros, A., Materie und Geist – Eine philosophische Untersuchung, Paderborn 2005.

Roth, G., Das Gehirn und seine Wirklichkeit – Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt 1997.

Stroebe, W./Jonas, K./Hewstone, M., Hrsg., Sozialpsychologie – Eine Einführung, Berlin/Heidelberg/New York, 2002[4].

Wagner, P./Bräunig, P., Psychoedukation bei bipolaren Störungen – Ein Therapiemanual für Gruppen, Stuttgart 2004.

Watzlawick, P., Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und „Wirklichkeit", Bern 1988.

Wiegleb, G., Konzepte der Hierarchie-Theorie in der Ökologie, in: Mathes, K./Breckling, B./Ekschmidt, K., Hrsg., Systemtheorie in der Ökologie, Landsberg 1996, 7-24.

Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen (PU), in: Werkausgabe Band 1, Frankfurt 1984, 225–580.

Der.: Über Gewißheit (ÜG), in: Werkausgabe Band 8, Frankfurt 1984, 113-258.
Ders.: Vermische Bemerkungen (VB), in: Werkausgabe Band 8, Frankfurt 1984, 445–573.

(Endnotes)

1 Der in diesem Aufsatz vorgestellte philosophische Ansatz verbindet Anregungen von Heidegger, Luhmann und Wittgenstein und wird systematisch entwickelt in Gebert 2010.
2 Heidegger 1987, 202.
3 Boss 1975, 529.
4 Condrau 1989, 173.
5 Heidegger 1979, 43.
6 Condrau 1989, 173.
7 Vgl. zum Begriff Gewißheit, Wittgenstein ÜG, zum Grammatikbegriff PU 664. Zitat: PU 19.
8 Vgl. hierzu Boss 1975, 548f.
9 Batseon 1985, 289.
10 Vgl. hierzu Fischer 1987, 193ff., 230ff.
11 Vgl. Emrich 1990, insbesondere 65, 82f., 92, 103.
12 Wittgenstein VB 487, 509.
13 Wittgenstein ÜG 495, 497.
14 Luhmann/Fuchs 1989, 194, 200.
15 Vgl. Luhmann 1992.
16 Zur Manie vgl. insbesondere die umfassende Arbeit von Faust 1997, Wagner/Bräunig 2004, die Handbücher von Assion/Vollmoeller 2006, Deutsche Gesellschaft für Bipolare Störungen (DGBS) 2006, Miklowitz/Cicchetti 2010, den Übersichtsartikel von Bauer 2010.
17 DGBS 2006, 258. Es mangelt aber an zuverlässigen Daten zur Prävalenz. (Ebd., 32)
18 So Faust 1997, 187–191, der auch auf die allgemeine Konsumorientierung und den weit verbreiteten Kaufrausch hinweist (181).
19 Boss 1975, 474f.
20 Bock/Koesler 2005, 61f.
21 Wittgenstein VB 512.
22 Wagner/Bräunig 2004, 51.
23 Watzlawick 1988, 47. Das Kindling-Konzept wurde im Übrigen durch neuere Studien nicht bestätigt: Der Zusammenhang zwischen Stress und affektiver Reaktion scheint unabhängig von der Episodenanzahl oder der Medikamentenakzeptanz, und auch bei späteren Episoden scheinen schwerwiegende Ereignisse vorauszugehen. (Miklowitz/Cicchetti 2010, 197, 293f.)
24 Faust 1997, 254–259.
25 Das ist die Grundthese des „synthetischen Materialismus“. Vgl. Ros 2005, 255.
26 Zum Folgenden vgl. aus philosophischer Sicht Demmerling/Landweer 2007 (insbesondere die Einleitung 1-34); für die Psychologie und Sozialpsychologie Stroebe u.a. 2002, Kap. 6 Emotion, 165-213, Battacchi et al. 1996; aus neurowissenschaftlicher Sicht Roth 1997, Kap. 9, 178–212.
27 Vgl. Brieger 2006.
28 Wiegleb 1996, 21.
29 Vgl. etwa die Beiträge in Bock et al. 2004.
30 Wenn Bock (2004) die positiven Aspekte des Eigensinns der Patientin, ihrer Noncompliance, betont – eine kritiklose Akzeptanz der Therapie und Medikamente sei gar negativ –, dann suggeriert das etwas Neues, obwohl es „nur“ um eine andere, „kooperative“ Art zur Erreichung der Compliance geht: Der Patient wird geschickter zur Therapie, deren allgemeinen Ablauf immer der Psychiater festlegt, überredet – was ja auch sehr vernünftig und bisher vielleicht zu selten ist, aber das ändert nichts an der letztlich autoritären Beziehung, die immer weit weg von dem ist, was man normalerweise unter Kooperation versteht.
31 Bock 2004, 276.
32 Vgl. Luhmann 1978, 59ff.
33 Dörner 2004, 20. In den USA werden doppelt so viele Fälle von Bipolarität in der Kindheit als in Deutschland diagnostiziert. Angeblich handelt es sich hierbei nicht um ein diagnostisches Konstrukt, da man auch doppelt so viele bipolaren Familiengeschichten und sexuellen Missbrauch feststellte und keine unterschiedliche Behandlung von ADHS. (Miklowitz/Cicchetti 2010, 382ff.) Inzwischen diskutiert man denn auch in Deutschland über Symptome im Kindesalter und eine vorbeugende Behandlung in Frühstadien. (Bauer 2010, 5) Das alles mit guten Gründen!
34 Faust 1997, 182.
35 Assion/Vollmoeller 2006, 160.
36 Faust 1997, 183.
37 DGBS 2006, 32.
38 Dörner 2004, 20.
39 Bock/Koesler 2005, 22.
40 Reker (2004, 197, 199) fragt: „Warum darf nicht jeder für sich entscheiden, ob er trunksüchtig sein will oder nicht?“ Dem Alkoholiker wird ein Krankheitsbegriff aufgedrängt, den er nicht teilt, denn für ihn bedeutet Trunksucht „nicht nur Gefangenschaft und Zwang, sondern auch Freiheit, Trunksucht ist nicht nur Krankheit, sondern auch individualisierter Lebensstil“ – durchaus im Ein-

klang mit bestimmten, freiheitsbetonenden, anarchistischen Strömungen in der Gesellschaft. Aber kann die Psychiatrie ernsthaft so denken?

41 Bauer 2010, 2,5.

Zum Autor

Dr. phil. Dipl. rer pol. Sigbert Gebert, Philosoph und Soziologe, Privatgelehrter. Verleger (Kepos-Verlag, Kehl); Arbeitsgebiet u.a. Ethik, Heidegger, Wittgenstein. Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der Gesellschaft für angewandte Philosophie Baden-Baden, Autor, u.a.: „Grenzen der Psychologie“; „Sinn-Liebe-Tod“; „Philosophie vor dem Nichts“.

Kontakt: Sigbert.Gebert@freenet.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Autorenverzeichnis
(in alphabetischer Reihenfolge)

Michael Cöllen
Dipl. Psychologe und psychologischer Psychotherapeut, Lehrtherapeut für Paarsynthese und Gestalttherapie, Leitung der Weiterbildung Paartherapie/Paarsynthese. Paartherapeutische Praxisgemeinschaft in Hamburg mit Ulla Holm und Udo Röser.
Kontakt: info@michaelcoellen.de

Dr. phil. Claudia Simone Dorchain M.A.
Promotion über Meister Eckharts Mystik, Vergleichsstudien über christliche Mystik, Neuplatonismus und Upanishaden, Postdoc-Forschung „Die Gewalt des Heiligen“ im Rahmen des Kolloquiums Jüdische Studien (KJS) an der Humboldt Universität zu Berlin (erscheint 2012 in Würzburg), Forschungsschwerpunkt Erkenntnistheorie.
Kontakt: livingdaylights@gmx.de

Prof. Dr. Elmar Drieschner
Studierte Lehramt mit den Fächern Deutsch, Englisch und evangelische Theologie, Promotion zum Dr. phil. Langjährige Tätigkeiten als Lehrer wie als Hochschullehrer. Derzeit Verwalter der Professur für Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Frühkindliche Bildung und Erziehung an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Arbeitsschwerpunkte im Bereich von Pädagogik und Didaktik der Frühen Kindheit, Schulpädagogik und -didaktik sowie der Theorie von Erziehung und Bildung.
Kontakt: drieschner@ph-ludwigsburg.de

Don Ebko
lebt und arbeitet als Künstler in Mainz. Er beschäftigt sich vor allem mit Acrylmalerei und erforscht die Dimensionen bildnerischen Erzählens im Spannungsfeld von Selbst-Verbildlichung und Interaktion im sozialen Raum.
Kontakt: don-ebko@gmx.de

Prof. em. Dr. med. Dr. phil. Hinderk M. Emrich
Hannover, Arzt und Professor für Neurologie und Psychiatrie/Klinische Pharmakologie, Psychotherapeut, Psychoanalytiker; von 1992 bis 2008 Leiter der Klinik für Psychiatrie, Sozialpsychiatrie und Psychotherapie der Medizinischen Hochschule Hannover.
Lehrauftrag an der Deutschen Akademie für Film und Fernsehen; Promotion in Philosophie 1999; Venia legendi für Philosophie in der Universität Hannover seit 2002. Wesentliche Forschungsgebiete: Psychopharmakologie, Wahrnehmungspsychologie und Systemtheorie von Psychosen, Synästhesie.
Zusätzliche wissenschaftliche Interessen: analytische Philosophie des Geistes, Psychoanalyse nach C.G. Jung, Medientheorie, Tiefenpsychologie des Films.
Kontakt: Emrich.Hinderk@mh-hannover.de

PD Dr. Detlef Gaus
Studierte Bibliotheks-, Kultur- und Erziehungswissenschaften in Hamburg, Hagen und Lüneburg. Studienabschlüsse als Dipl.-Bibliothekar und M.A. Promotion zum Dr. phil. und Habilitation mit venia für ‚Erziehungswissenschaft‘ in der gesamten Breite des Faches. Langjährige Tätigkeiten als Bibliothekar, Bibliotheksleiter und als Hochschullehrer. Privatdozent am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Lüneburg. Arbeitsschwerpunkte im Bereich der Bildungstheorie und Bildungsgeschichte.
Kontakt: gaus@uni-lueneburg.de

Dr. phil. Dipl. rer. pol. Sigbert Gebert
Philosoph und Soziologe, Privatgelehrter. Verleger (Kepos-Verlag, Kehl); Arbeitsgebiet u.a. Ethik, Heidegger, Wittgenstein. Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der Gesellschaft für angewandte Philosophie Baden-Baden, Autor, u.a.: „Grenzen der Psychologie“; „Sinn-Liebe-Tod“; „Philosophie vor dem Nichts“.
Kontakt: Sigbert.Gebert@freenet.de

Benjamin Hintz
Dipl. Sozialpädagoge/Dipl. Sozialarbeiter (FH), Musiker, Student der Erziehungswissenschaften, Soziologie und Philosophie an der Johannes-Gutenberg Universität Mainz.
Kontakt: benjamin.hintz@gmx.de

Ulla Holm
Dipl. Pädagogin, Kinder- und Jugendlichen-Psychotherapeutin, HP, Lehrtherapeutin für Paarsynthese und Gestalttherapie, Leitung der Weiterbildung Paartherapie/Paarsynthese
Kontakt: info@ullaholm.de

Dr. phil. Henrik Holm
wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Hamburg und an der Universität Rostock.
Kontakt: henrik.holm@uni-hamburg.de/ he.holm@gmail.com

Igor Nowikow
hat 2008 sein germanistisch-philosophisches Studium an der Justus-Liebig-Universität Gießen „mit Auszeichnung“ absolviert. Seit 2009 arbeitet er an der Dissertation über den Freiheitsbegriff bei Kant und führt philosophische und germanistische Lehrveranstaltungen an Hochschulen in Polen durch (Adam-Mickiewicz-Universität Poznań, Hochschule für Internationale Studien Łódź).
Kontakt: igor.nowikow@gmx.de.

Udo Röser M.A. (Gastherausgeber)
Diplom-Sozialpädagoge (FH), Studium der Soziologie, Geschichte und Philosophie (M.A.), Kinder- und Jugendlichen-Psychotherapeut, Lehrtherapeut für Gestalttherapie und Paarsynthese, Fachlicher Gesamtleiter einer Klinik für Suchtkranke (Therapiedorf Villa Lilly, Bad Schwalbach).
Kontakt: ubroeser@aol.com

Dr. med. Martin P. Wedig
Studium der Humanmedizin an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, 1987–1993 Klinische Weiterbildung, 1993 Niederlassung als Kassenarzt, Lehrarzt der Universitäten Bochum, Witten Herdecke.
Kontakt: dr-wedig@versanet.de

Die Herausgeber

Dr. med. Wolfgang Eirund
Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.
Kontakt: Wolfgang.Eirund@median-kliniken.de

Dr. phil. Joachim Heil
Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

CALL FOR PAPERS
Sixth issue: 15 june 2012
Main topic: Life and Death
Final paper submission deadline: 15 april 2012
It’s also possible to submit papers with themes apart from the main topics.

CALL FOR PAPERS
für die kommende sechste Ausgabe 1/2012 (Erscheinungstermin: 15. 06.2012)
Themenschwerpunkt: „Leben und Tod“
Abgabe Deadline 15. April 2012
Abgesehen von Beiträgen zum Themenschwerpunkt können auch Manuskripte zu anderen Grenzgebieten von Philosophie und Psychosomatik eingereicht werden.

Zum Themenschwerpunkt „Leben und Tod“
Für die kommende, nunmehr sechste Ausgabe der IZPP haben wir uns als Herausgeber mit „Leben und Tod“ für einen Themenschwerpunkt entschieden, der nicht nur Fachleute aus den Gebieten von Philosophie und Medizin, sondern auch aus anderen Fachgebieten und letztlich auch den interessierten Laien ansprechen kann und soll. So entspricht dieses Thema dem ausdrücklichen Ziel der IZPP, ein interdisziplinäres Forum anzubieten, in dem Beiträge von Wissenschaftlern und praktisch Tätigen unterschiedlicher Provenienz vorgestellt werden können.

In der Beschäftigung mit „Leben und Tod“ werden Probleme aufgegriffen, die für unser menschliches Selbstverständnis gerade heute von großer Bedeutung sind, obgleich deren Erörterung sicherlich sehr unterschiedliche Positionen zusammenführen wird müssen.

Die Psychotherapie hat innerhalb der Medizin oft den Ruf, sich nicht mit den „wirklichen Krankheiten“ zu beschäftigen, also mit solchen, die Siechtum, Sterben und Tod mit sich bringen. Abgesehen davon, dass seelische Krankheit durchaus mit Siechtum oder Tod einhergehen kann (etwa im Falle der Chronifizierung schwerer, z.B. psychotischer oder süchtiger Prozesse), so wird der Tod auch in der therapeutischen Begegnung selber sehr wohl und sehr konkret zum Thema. Die Behandlung von Menschen, die nahe und geliebte Angehörige verloren haben, ist dabei nur ein Beispiel dafür, dass Sterben und Tod als alltägliches Thema in einer guten Psychotherapie vorkommen sollte – und eben auch die Frage, wie das Leben der Trauernden nach einem so unumkehrbaren Verlust weiter gehen kann.

Als Therapeuten sind wir indes ebenso wie unsere Patienten einem kulturell und wissenschaftlich bedingten Wandel unterworfen, der uns im Umgang mit diesem Thema selber verunsichern dürfte. Zwar hat schon Max Scheler in Anbetracht des Zuwachses an Wissen die Verunsicherung des Menschen sehr pointiert zum Ausdruck gebracht: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der

Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß." (zit. n. Henckmann 1998, 191–192). Knapp einhundert Jahre später konnte diese Problematik aber nicht etwa aufgelöst werden, vielmehr erscheint uns der Mensch heute in einem immer unsichereren oder allenfalls scheinsicheren Selbstverständnis seines Wesens.

Die früher so selbstverständlich unsterblich gedachte Seele ist mittlerweile in ihrer Gesamtheit als „Psyche" zum Gegenstand der Wissenschaft geworden: Während psychologische Untersuchungen das Seelenleben zwar schon zu Schelers Zeiten objektivierten und damit jedem spirituellem Verständnis entziehen wollten, ist mittlerweile auch ihr Substrat – das Gehirn – in seiner Sterblichkeit zum mikroanatomischen Objekt der Neurowissenschaften geworden.

Die Seele wird als eine Funktion des Gehirns, also des Körpers verstanden und mit ihm als sterblich. Damit hat sich nicht nur das Verhältnis von „Körper" und „Seele" zugunsten eines somatisch-naturwissenschaftlichen Verständnisses verändert, sondern eben auch unser Bild von Leben und Tod erscheint in neuem Licht. Dabei sind die ersten nennenswerten Ergebnisse solcher Wissenschaft dabei schon längst über den Tellerrand der Fachzeitschriften hinausgedrungen und werden in einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen und diskutiert.

Was ist von dem alten, traditionellen Bild von unserer Seele übrig geblieben? Welche Funktionen hatte dieses Bild hinsichtlich unserer Haltungen zu Leben und Tod? Wird diese Entwicklung ohne Einfluss auf unser Selbstbild als Mensch, ohne Änderungen in unseren Erwartungen an das Leben bleiben können? Und von welchem Selbstverständnis können wir als Therapeuten bei unseren Patienten ausgehen? Müsste es heute nicht zum selbstverständlichen Bestandteil der Anamnese werden, das Welt- und Menschenbild unserer Patienten in Erfahrung zu bringen?

Abgesehen von der Bedeutung dieser naturwissenschaftlichen Erkenntnisse für unser menschliches Selbstverständnis hat sich durch unsere enorme Mobilität und die Möglichkeiten weltweiter Informationsvermittlung aber zudem unser Blick auf die Welt geöffnet – und lässt uns fragend zurück, ob unser Selbstbild, unser Glaube, unsere Kultur die einzig berechtigte Sicht auf uns selbst als lebender und sterblicher Mensch erlaubt.

Hatte man früher nur durch die aktive Beschäftigung mit alten Kulturen und Reiseberichten die Chance, sich ein grobes Bild von diesen anderen Menschenwelten zu machen, so werden wir heute alltäglich real und virtuell mit diesen Welten konfrontiert. Ein Versuch, sich vor den Einflüssen des „Andersdenkenden" zu schützen, erscheint angesichts von Internet und Satellitenempfang kaum mehr denkbar. So wird die Sicherheit der hergebrachten Konzepte nicht mehr nur durch wissenschaftliche Entwicklungen, sondern auch in dieser globalen Begegnung nachhaltig in Frage gestellt.

Doch eben diese Medien sind es auch, in denen uns der Tod vieltausendfach virtuell entgegen tritt. Die alltägliche Dichte der Morde in deutschen Fernsehsendern hat schon längst die realen Zahlen der Todesursachenstatistik hinter sich gelassen. Und doch stellt sie nur den weitaus kleineren Teil des zelebrierten Sterbens im virtuellen Bereich dar: Im Internet und an den Spielkonsolen kann heute auch aus der Ich-Perspektive zwar spielerisch, aber äußerst effizient getötet werden – überraschenderweise eine Entwicklung, die ausgerechnet in die längste Friedensepoche Europas fällt.

An anderer Stelle wiederum scheint es, als sei der Tod aus unserer Wirklichkeit verdrängt worden: Keine unmittelbaren Kriege mehr, und der natürliche Tod wird wo immer möglich in Heime und Krankenhäuser verlagert. Anders als noch vor einem Jahrhundert stellt die direkte Konfrontation mit Sterben und Tod im Alltag heute eine Seltenheit dar, wenn man nicht in der Pflege oder der Medizin arbeitet.

Steht der massenweise Konsum des virtuellen Sterbens dazu im Widerspruch, oder hilft uns der Computer in einer Ersatz-Identifikation dank Ego-Shooter in unserer Wunschvorstellung, „unsterblich“ zu sein? Sind wir schon gelangweilt, wenn wir von der elektronischen Stimme die Mitteilung erhalten, wie viele Leben wir noch haben?

Dem fragwürdigen Verhältnis zum Sterben, Töten und zum Tod steht der Umgang mit dem werdenden Leben und mit dem Überleben gegenüber: Welche Mittel sind erlaubt, um Leben zu zeugen – oder eben dies zu vermeiden? Und welche Mittel sind erlaubt, uns beim Überleben zu helfen? Während eine Nierentransplantation uns heute selbstverständlich geworden zu sein scheint, kann die Frage der Transplantation von zentralen Nervenzellen noch etwas größere Verunsicherung hervorrufen. In der Beschäftigung mit diesen Fragen mag man fast meinen, wir würden mit dem neuen Wissen um die eigene Sterblichkeit (fast) alles tun, um möglichst alt zu werden.

Und doch verbinden wir mit dem Begriff des „Altersheims“ eher unangenehme Gefühle als jene von Zuversicht und Geborgenheit. So spüren wir, wie die Verunsicherung im Umgang mit Sterben und Tod spiegelnd in uns die Frage auslöst, *wie* wir eigentlich leben wollen.

„Es gibt zwei Arten, nicht an den Tod zu denken“, bemerkt Philippe Ariès (2009, 34) in seiner *Geschichte des Todes*: „die unsere, die unserer technizistischen Zivilisation, die den Tod verbannt und mit einem Verbot belegt; und die der traditionellen Gesellschaften, die nicht Verweigerung ist, sondern die *Unmöglichkeit*, *ihn mit Nachdruck zu bedenken*, weil er ganz nahe und vertrauter Bestandteil des Alltagslebens ist“.

Wenn man nun aber „den Tod weder vorher noch während, noch nachher denken kann, wann ist der dann denkbar?“ (Jankélévitch 2005).

Die moderne Medizin des letzten Jahrhunderts beeindruckten solche Weisen des Bedenkens angesichts ihres technischen Fortschritts und der Probleme, die er erzeugte, nicht wirklich. Weniger aus moralischen Gründen erfand man den Tod in der Medizin einfach neu. Leben und Tod, sind medizinisch-technisch keine Sache des Bedenkens, sondern der Definition (vgl. Singer 1998).

Nun entsprechen Definitionen nicht immer unbedingt unseren Intuitionen, mögen diese auch nur innerhalb eines „Sprachspiels“ überhaupt Bedeutung haben. Dennoch entschied man sich auch in der medizinischen Ethik schnell dafür, doch noch eine moralische Komponente einzuführen, nämlich anstelle der Frage, wann Leben beginne und ende, zu fragen, wann denn Leben überhaupt seine moralische Bedeutung verliere bzw. worin diese Bedeutung den eigentlich bestehe (Harris 1995). Das Verbot, den Tod zu bedenken, und diese Bedenken gar zu äußern, schien dann durch den Präferenzutilitarismus – zumindest im Hinblick auf Aussagen über Leben und Tod – endgültig, weil doch irgendwie „objektiv“ in Kraft gesetzt.

Allein es bleibt immer noch unsere – wohl irrige Meinung – an der Abtrennbarkeit des Geistes vom Körper sei irgendetwas dran. Man ist nicht wirklich überzeugt, wenn William James (2006) uns erklärt, man solle

sich nun endgültig von der Vorstellung des Bewusstseins als einer „Entität“ verabschieden, wobei der Glaube an eine solche Entität nichts anderes sei, als ein vages Gerücht, das der Philosophie von der verschwindenden „Seele“ hinterlassen wurde.

Konnte die unsterbliche Seele eingebettet in überlieferte Vorstellungen von einem Weiterleben nach dem Tod uns einen vielleicht auch unüberschaubaren, aber immerhin denkmöglichen Sinn im Leben spenden, so stellt sich auch dieser mit der Fraglichkeit der Seele zur Disposition: Wenn der Tod in Ermangelung einer sicheren Gegenüberstellung von Diesseits und Jenseits beliebig geworden ist, wie sieht es dann mit dem Sinn im Leben aus? Haben wir die Kraft, diesen für uns stetig neu zu suchen und zu füllen?

Die Formulierung einiger dieser Fragen mag scharf klingen – vielleicht aber weniger im Sinne einer gewollten Provokation, als vielmehr aufgrund der schon im Zitat von Max Scheler spürbaren Unausweichlichkeit, mit der wir auf sie gestoßen werden. Möglicherweise darf Schelers Satz heute mehr denn je Gültigkeit für sich beanspruchen, da diese Fragen in ihrer Relevanz über das menschliche Selbstverständnis in einer psychologischen, philosophischen oder medizinischen Dimension längst hinausweisen: Sie beziehen sich auf jede Art der zwischenmenschlichen Begegnung – auch sogar als ein im globalen Kontext gelebtes Miteinander.

Ungeachtet unseres fragwürdigen Umgangs damit sind die realen Begegnungen mit Geburt und Tod wohl noch immer die elementarsten und berührendsten in unserem Leben. So abwegig uns manche Rituale alter oder naturnaher Kulturen erscheinen mögen, den meisten scheint gemeinsam zu sein, dem Erleben dieser beiden Grenzpunkte „berührende“ Aufmerksamkeit widmen zu wollen.

Als Herausgeber meinen wir, dass diese Aufmerksamkeit auch oder gerade heute angemessen erscheint. Die kommende Ausgabe der IZPP soll Gelegenheit bieten, „Leben und Tod“ oder den sich darin auffaltenden Spannungsbogen fachübergreifend aufzunehmen und zu diskutieren. Wir sind sehr neugierig, welche Beiträge zu diesem Thema eingereicht werden.

Bad Schwalbach und Mainz und im Dezember 2011
Wolfgang Eirund und Joachim Heil

Literaturverzeichnis

Ariès, Philippe: *Geschichte des Todes*. München: dtv, 12. Aufl., 2009
Harris, John: *Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die medizinische Ethik*. Berlin: Akad. Verl., 1995
Henckmann, W.: *Max Scheler*. München: Beck, 1998
James, William: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006
Jankélévitch, Vladimir: *Der Tod*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005
Singer, Peter: *Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik*. Erlangen: Fischer, 1998